بخدمت جناب ایڈیٹر صاحب

بغرض تبصرہ

قیمت عہ

فہرست مضامین

عنوانات	صفحہ

تمہید

اٹھارویں صدی میں سائنس اور فلسفہ ایک دوسرے سے بتدریج جدا ہونے لگے۔ بارکلے کے ابطال مادہ اور ہیوم کے نظریہ تعلیل Causation نے فلاسفہ کو اُن مسائل پر غور کرنے کے لئے مجبور کردیا جن کو علمائے سائنس نے نظر انداز کردیا تھا۔ بارکلے نے عالم خارجی کو محض ایک نظام تصورات قرار دیکر سائنس کے مسلمات کو متزلزل کردیا۔ ہیوم نے علت و معلول کے تصور کو محض تلازم تصورات Association of ideas ثابت کرکے ماضی کے متعلق استنباط اور مستقبل کی نسبت پیش بینی کو ناممکن کردیا تھا۔ علمائے سائنس ان دشواریوں کو نظر انداز کرجاتے تھے، فلاسفہ ان مسائل سے بحث کرنے پر مجبور تھے۔ اس کا نتیجہ

یہ ہوا کہ کانٹ اور اس کے جانشینوں کی تصانیف کے ذریعہ تصوریت
Idealism کے مختلف نظامات رائج ہوگئے، جن کی مشترکہ
خصوصیت یہ تھی کہ یہ نفس کے اصل جوہر کو کائنات کے جوہر کے مماثل سمجھتے
تھے۔ اس قسم کی تصوریت میں اور مادیت میں چند اہم امور مشترک تھے۔
دونوں ایسے خدا کے وجود پر یقین نہ رکھتے تھے جو ماوراے عالم ہو۔ دونوں
اجباریت Determinism کو تسلیم کرتے تھے، اور محدود
افراد کو ایک ہی حقیقت کے مظاہر سمجھتے تھے، خواہ اس حقیقت کو مادہ
سے تعبیر کیا جائے یا روح سے۔

تصوریت راسخ الاعتقادی Orthodoxy سے
صلح کرنے کی طرف مائل نظر آتی ہے، لیکن مادیت راسخ الاعتقادی سے
برسرِ پیکار رہتی ہے۔ بریڈلے کی مشہور تصنیف "شہود و حقیقت"
Appearance and reality کی اشاعت کے بعد سے
تصوریت میں راسخ الاعتقادی کے خلاف میلان پیدا ہونے لگا۔ ہیگل فکر
THOUGHT کو کائنات کی حقیقت تصور کرتا تھا۔ شوپنہور

اور فان ہارٹ مین ارادہ کو کائنات کی حقیقت سمجھتے تھے۔ بلفورٹ بیکس
نے عقل کے بجائے احساس اور ارادہ پر زور دیا۔ اس کا تخیل ہیگل کے
مخالف اور شوپن ہور کے مماثل تھا، لیکن اس میں شوپن ہور کی یاسیت
Pessimism نہ تھی۔ شوپن ہور کی طرح وہ یہ تسلیم کرتا
تھا کہ کائنات کے عقب میں ایک غیر عقلی تہیج عمل پیرا ہے۔ اسکے خیال
میں ہر واقعہ دو عناصر پر مشتمل ہے، ایک عقلی جو عقل کی دسترس میں آ سکتا
ہے اور جسکی توجیہ سائنس کے اصول پر کی جا سکتی ہے، دوسرا غیر عقلی جو
فکر یا عقل کی دسترس سے باہر ہے۔ فرانس کے مشہور فلسفی ہنری برگساں
نے اس غیر عقلی عنصر پر بہت زور دیا اور اپنی تصانیف میں (جن میں اسکی
"تخلیقی ارتقاء" Creative Evolution بہت مشہور ہے)
اس غیر عقلی عنصر کو سنسنی خیز نتائج تک پہنچا دیا۔ برگساں کا نظریہ عقل کے
پیش کردہ حقائق کو متزلزل کر دیتا ہے۔ شوپن ہور کی طرح برگساں بھی
"شئی بذات خود" Thing-in-itself کو خواہ وہ انسان میں
ہو یا عالم خارجی میں ایک غیر عقلی ہیجان، ایک جوشِ حیات خیال کرتا ہے۔

لیکن برگساں کے نتائج شوپن ہور اور اسی قبیل کے دیگر فلاسفہ سے مختلف ہیں۔

صفحات آئندہ میں برگساں کے فلسفہ کا ایک سرسری خاکہ پیش کیا گیا ہے۔ اس مختصر سے مضمون میں اسکے نظریات پر تفصیلی بحث اور تنقید کی گنجائش نہیں۔ یہاں اسکے فلسفہ کو بغیر کسی تنقید کے اجمالی طور پر پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

---

(۲)

حقیقتِ تغیّر

تاریخ فکر سے پتہ چلتا ہے کہ ہر نظام فلسفہ اپنے ماحول کی خصوصیات کا حامل ہوتا ہے۔ مثلاً جس زمانے میں ذہن انسانی وحدت، ترتیب، اور اقتدار کی طرف زیادہ مائل ہوتا ہے فلسفہ میں بھی اس میلان کی جھلک نظر آتی ہے، اور وہ وحدت عالم کے تصور پر زیادہ زور دیتا ہے۔ اور جس زمانہ میں ترتیب و تنظیم، اور اقتدار کے خلاف احتجاج شروع ہو جاتا ہے اس زمانہ کا فلسفہ وحدت کے مقابلہ میں کثرت پر زور دیتا ہے، اور آزادی، تخلیق، اور تغیر کے تصورات مروج ہو جاتے ہیں۔ برگساں کے فلسفہ کو نسبتہً مختصر سے عرصہ میں اس قدر مقبولیت جو حاصل ہو گئی اسکی وجہ شاید یہی تھی۔ اسکے بنیادی تصورات اُن مفکرین کے ذہنوں میں مبہم اور غیر واضح طور پر موجود تھے جو کائنات کے سکونی Static تصورات کو ناکافی اور

غلط سمجھتے تھے ۔ اس چیز کو نظر انداز نہ کرنا چاہیے کہ برگساں کے نظریات فکر کے تمام پہلوؤں پر حاوی ہیں حقیقتِ تغیر اسکے فلسفہ کا مرکزی تصور ہے۔ افراد اور اقوام کے لئے اس کا سمجھنا کتنا ہی دشوار کیوں نہ ہو لیکن حقیقتِ تغیر سے انکار ناممکن ہے۔

برگساں اپنے فلسفہ کو "فلسفۂ تغیر" کہتا ہے۔ اصول تغیر اسکے تفکر کی بنیاد ہے۔ وہ اپنے ایک لکچر میں کہتا ہے کہ ہم جانتے ہیں کہ ہر شئی تغیر پذیر ہے لیکن یہ محض الفاظ ہیں ۔ تاریخ فلسفہ کے ابتدائی دور ہی سے فلاسفہ یہ کہتے آئے ہیں کہ ہر شئی تغیر پذیر ہے۔ لیکن جب اس اصول کے عملی اطلاق کا وقت آیا انہوں نے ایسا نقطۂ نظر اختیار کیا جس سے ظاہر ہوتا تھا کہ ہر شئی کے عقب میں سکون اور عدم تغیر پوشیدہ ہے۔ اس واقعہ کو نظر انداز کر دینے سے کہ تغیر اور حرکت عالم گیر ہیں فلسفہ میں بڑی دشواریاں پیدا ہوتی ہیں ۔ یہ کہنا کافی نہیں کہ ہر شئی متغیر اور متحرک ہوتی ہے، بلکہ ہم کو اس پر یقین بھی رکھنا چاہیئے ۔ تغیر کو سمجھنے اور اس کا تعقل کرنے کے لئے ہمیں اپنے ذہن سے چند تعصبات کو مٹا دینا چاہیئے۔

ہم سکون کو حرکت سے زیادہ بسیط اور قابل فہم سمجھتے ہیں۔ جس چیز کو ہم
سکون کہتے ہیں وہ درحقیقت ایک مرکب اور اضافی چیز ہے۔ یہ حرکتوں
کے مابین ایک علاقہ ہے۔ مثلاً فرض کرو کہ دو ریل گاڑیاں ایک ہی سمت
میں، ایک ہی رفتار کے ساتھ متوازی خطوط پر دوڑ رہی ہیں تو ایک گاڑی
کے مسافر دوسری گاڑی کو دیکھ کر یہی سمجھینگے کہ گاڑیاں غیر متحرک ہیں۔
پس سکون ایک ظاہری چیز ہے اور تغیر حقیقی۔ بعض وقت الفاظ سے بھی
ہمکو دہوکہ ہوتا ہے، مثلاً ہم "حالت اشیاء" کا ذکر کرتے ہیں۔ لیکن جس چیز
کو ہم حالت کہتے ہیں وہ ایک صورت Form ہے جو تغیر اختیار کر لیتا ہے
برگساں کہتا ہے کہ مثال کے طور پر "موسم بہار کے کسی دن کو ہم سبزہ زار
پر لیٹے ہوئے ہیں۔ ہم اپنے گرد و پیش نظر ڈالتے ہیں، ہر چیز ساکن نظر آتی
ہے، ہر طرف سکون مطلق ہے، کوئی تغیر نہیں۔ لیکن سبزہ اُگ رہا ہے،
درختوں کے پتے نمو پا رہے ہیں یا مرجھا رہے ہیں، اور خود ہماری عمر میں
ہر لحظہ اضافہ ہو رہا ہے۔ جو چیز ساکن اور بسیط نظر آرہی ہے وہ ایک مجموعہ
ہے اُن تغیرات کا جو سبزہ میں، پتوں میں، ہمارے گرد و پیش کی چیزوں میں

اور خود ہماری عمر میں واقع ہو رہے ہیں۔ تغیر بسیط ہے اور "حالت اشیاء" مرکب۔

برگساں کے فلسفہ کا یہ ایک اصول اولیہ ہے کہ تغیر یا حرکت ناقابل تقسیم ہے۔ اس نے اپنی کتاب "مادہ اور حافظہ"[1] میں، اور اپنے ایک لکچر "ادراکِ تغیر" میں اس اصول کو وضاحت کے ساتھ پیش کیا ہے۔ اسکا اقتباس ذیل میں درج کیا جاتا ہے۔ "میرا ہاتھ نقطۂ الف پر ہے۔ میں اس کو نقطۂ ب تک حرکت دیکر الف ب کا درمیانی فاصلہ طے کرتا ہوں۔ میں کہتا ہوں کہ الف سے ب تک کی حرکت بسیط ہے۔ ہم میں سے ہر شخص کو اس کا بلا واسطہ اور فوری تجربہ ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جب ہم اپنا ہاتھ الف سے ب تک لیجاتے ہیں ہم اپنے دل میں کہتے ہیں کہ ہم کسی درمیانی نقطہ پر اپنا ہاتھ روک سکتے ہیں، لیکن اس صورت میں یہ وہی حرکت نہیں ہوگی۔ یہاں درحقیقت دو حرکتیں ہونگی اور ایک وقفۂ سکون ہوگا۔ نہ باطن سے حسِ عصبی کے ذریعہ اور نہ خارج سے حسِ بصری کے ذریعہ ہم کو وہی ادراک ہو سکتا ہے۔ اگر ہم الف سے ب تک کی حرکت کو اسی حالت پر

چھوڑ دیں تو ہمیں محسوس ہوگا کہ یہ غیر منقسم ہے، اور ہمیں اُس کو ناقابل
تقسیم ماننا ہی پڑ گیا۔ یہ سچ ہے کہ جب میں اپنے ہاتھ کو الف سے ب تک
جاتے ہوئے اور الف ب کا درمیانی فاصلہ طے کرتے ہوئے دیکھتا ہوں
تو میں اپنے دل میں کہتا ہوں کہ الف کا درمیانی فاصلہ میں جتنے حصّوں
میں چاہوں تقسیم ہو سکتا ہے۔ لہذا الف سے ب تک کی حرکت بھی میں
جتنے حصّوں میں چاہوں تقسیم ہو سکتی ہے، کیونکہ یہ حرکت اس فاصلہ پر
بھی حاوی ہے"۔ لہذا حرکت لا انتہا ہی طور پر قابل تقسیم ہے۔ یہ چیز ذرا
غور طلب ہے۔ حرکت اُس مکان Space سے کیسے منطبق
ہو سکتی ہے جس کو وہ طے کر رہی ہے؟ ایک متحرک شئے غیر متحرک سے
کیسے تطابق پیدا کر سکتی ہے؟ لیکن واقعہ یہ ہے کہ حرکت دو نقاط کا
درمیانی فاصلہ ایک جست میں طے کرتی ہے، اور اپنے راستہ میں کسی
جگہ نہیں ٹھہرتی۔ یہ جست چند لمحوں یا گھنٹوں یا مہینوں یا برسوں پر ممتد
ہو سکتی ہے، لیکن اسکا تجزیہ نہیں ہو سکتا۔ اس میں شک نہیں کہ زندگی
میں عملی اغراض کے لئے ہم کو سکون کی ضرورت ہوتی ہے لیکن اس سکون کو

ہم ایک حقیقت مطلق سمجھنے لگتے ہیں ۔ ہماری حسِ بصری کو اس چیز میں سہولت ہوتی ہے کہ اشیاء کا ادراک حالت سکون میں کرے ۔ اگرچہ عملی اغراض کیلئے تصور سکون کی ہمیں ضرورت ہے لیکن "حقیقت"[1] کو سمجھنے میں اس سے مدد نہیں ملتی ۔ ہم عادتاً یہ خیال کرتے ہیں کہ حرکت ایک چیز ہے جو غیر متحرک اشیاء میں داخل کی جاتی ہے ۔ کاروباری دنیا میں یہ تصور جائز بھی ہو سکتا ہے لیکن جب عالم تفکر میں اس عادت کا دخل ہو جاتا ہے تو ہم "حقیقت" کا غلط تعقل کرتے ہیں ۔

برگساں نے اس تصور پر کہ "تغیر ایک التباس ہے" ایک اور طریقہ سے حملہ کیا ہے ۔ وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ تغیر نہ صرف حقیقی ہے بلکہ کائنات میں تغیر ہی تنہا حقیقت ہے ۔ اس نقطۂ نظر کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ ہمارا تجربہ ہی ایک ایسی چیز ہے جس کے وجود کا ہم کو کائنات کی اور چیزوں کے مقابلہ میں زیادہ یقین ہوتا ہے ۔

---

[1] Reality

اس تجربہ کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ یہ ایک مستمر تغیر ہے۔ برگساں
کہتا ہے کہ مثال کے طور پر "باطنی کیفیات میں سے سب سے زیادہ غیر متغیر کیفیت)
غیر متحرک شئی کے ادراک بصری کو لو۔ ہو سکتا ہے کہ یہ شئی ایک ہی حالت
میں رہے، اور میں اس کو ایک ہی جانب سے ایک ہی زاویہ اور ایک ہی
روشنی میں دیکھوں۔ تاہم جو مشاہدہ مجھ کو اب ہو رہا ہے وہ اُس مشاہدہ سے
مختلف ہے جو کچھ عرصہ پہلے ہوا تھا گو اسکی وجہ صرف یہی ہو کہ پہلا
(مشاہدہ) دوسرے سے ایک لمحہ قدیم ہے۔ یہاں میرا حافظہ بھی موجود
ہے جو ماضی کے کچھ حصہ کو حال میں منتقل کر رہا ہے۔ میری ذہنی کیفیت
جوں جوں زمانہ کے راستہ پر آگے بڑھتی ہے اُس "مدت"
Duration کے ساتھ مسلسل طور پر وسیع ہو جاتی ہے جو اسکے ساتھ ساتھ
بڑھتی رہتی ہے۔ اور جب اشیاء خارجی کی یہ حالت ہے تو ہماری باطنی کیفیات،
ہماری خواہشات، ہمارے جذبات، اور ہمارے ارادوں پر یہ بات زیادہ
صحت کے ساتھ صادق آسکتی ہے"۔

ہماری عقل اس قدر محدود ہے کہ وہ مستمر تغیر کی حقیقت کو سمجھنے سے۔

قاصر ہے۔ ہم زیادہ تر عمل کرنے کیلئے پیدا کئے گئے ہیں نہ کہ فکر کرنے کے لئے۔ ہماری عقل "حقیقت" کے زندہ سیلان میں سے مستقل اور ساکن صورتیں تراش لیتی ہے کیونکہ ایسی صورتیں عمل کے لئے زیادہ موزوں اور سہولت بخش ہوتی ہیں۔ عقل کی خصوصیت ہی یہ ہے کہ وہ بالطبع حیات و تغیر کا تعقل کرنے کے ناقابل ہے۔ ہماری عقل کو ساکن و جامد اشیاء سے اُنس ہے لیکن حیات ساکن نہیں بلکہ ایک حرکت ہے۔ "حقیقت" کی جو تصاویر عقل پیش کرتی ہے وہ سینو میٹو گراف کی غیر متحرک، اجمالی اور اچٹتی ہوئی تصاویر سے مشابہ ہوتی ہیں عقل کی پیش کردہ تصاویر میں وہ حرکت اور تغیر نہیں ہوتا جو سیلان حقیقت میں ہوتا ہے۔ حیات کوئی شئی نہیں اور نہ کوئی حالت شئی ہے بلکہ یہ ایک مستمر حرکت یا تغیر ہے۔ روح بھی ایک ہستی نہیں بلکہ ایک حرکت ہے۔ اگر عالم طبعی میں نور کی تحقیق و تدقیق کیجائے تو وہ بھی ایک حرکت ثابت ہوگا۔ سائنس بھی جو مادہ کے استقلال و سکون کی حامی تھی اب اس کو کوئی ٹھوس اور جامد شئی نہیں سمجھتی۔ علمائے طبیعیات کے جدید اختیارات

اور ریڈیم کے انکشاف سے مادہ کا ایک جدید نظریہ وجود میں آگیا ۔ روح کی طرح مادہ بھی ایک حیرت انگیز اور پُراسرار چیز بن گیا۔ ان انکشافات کی روشنی میں برگساں کے نظریۂ تغیر میں کوئی استبعاد نظر نہیں آتا ۔

---

(۳)

حیات و شعور

برگساں نے اپنی دو ابتدائی تصانیف "وقت اور آزاد ارادہ"[1] اور "مادہ و حافظہ" میں حیات انسانی کی ماہیت و نوعیت پر تفصیلی بحث کی ہے۔ اور اپنی مشہور تصنیف "ارتقائے تخلیقی" میں اپنے نظریۂ حیات کو دیگر ذی حیات ہستیوں پر منطبق کر کے ارتقاء کی سمت اور غایت کو متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔

یہ ایک ناقابل انکار واقعہ ہے کہ ذی حیات ہستیوں میں سے انسان شعور اور شعور ذات Self-consciousness کا حامل ہے۔ ہمیں اس چیز کا پوری طرح علم نہیں کہ جاندار ہستیوں کے ادنیٰ طبقوں میں

---

[1] Time and free will

یہ خصوصیات (یعنے شعور و شعور ذات) کس حد تک پائی جاتی ہیں۔ لیکن ہمارا شعور ایسی چیز ہے جس کے وجود میں شک کرنے کی گنجائش نہیں۔ شعور ہی میں ہم کو زندگی کی خصوصیات کا پتہ چلتا ہے۔ یہ خصوصیات کیا ہیں؟

اولاً ہم شعور میں ایک مستمر تغیر محسوس کرتے ہیں۔ کیا اس تغیر سے یہ مراد ہے کہ "ذہنی سالمات" تبدیل مقام کرتے ہیں، بہ الفاظ دیگر کیا ایک ذہنی حالت کی جگہ دوسری ذہنی حالت لے لیتی ہے۔ کم از کم سائنس کا یہی ادعا ہے۔ اگر ہم سائنس کے اس ادعا کو تسلیم نہ کریں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ شعور کا سالماتی Atomic تصور بالکل غلط ہے۔ جدید علمائے نفسیات بھی شعور کے ایسے تصور کو تسلیم نہیں کرتے۔ برگساں نے جدید علمائے نفسیات کے خیالات کا گہری نظر سے مطالعہ کیا اور ایک جدید رنگ میں ان خیالات کو پیش کرنے کی کوشش کی۔ برگساں کی بحث کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

وہ چیز جس کو عام طور پر نفس یا روح کہا جاتا ہے، اور جس کو

فلاسفہ ایغو EGO کہتے ہیں، ایک مستمر تغیر ہے۔ فہم عامہ فرض کرلیتی ہے کہ یہ ایک قسم کی مستقل حقیقت ہے، جس میں مختلف حالات شعور تسبیح کے دانوں کی طرح ایک رشتہ میں منسلک ہوتے ہیں۔ ذرا گہری نظر سے دیکھنے پر واضح ہوجائیگا کہ ایسا تصور بالکل بے معنے ہے۔ ہر حالت شعور نفس کی مستمر حرکت کا ایک پہلو ہوتی ہے۔ فہم عامہ اسکو سمجھتی تو ہے لیکن اچھی طرح ادا نہیں کرسکتی۔ حالات شعور نفس کے اجزا یا حصّے نہیں ہیں اور نہ وہ کسی ایسے غیر مختتم سلسلہ کی کڑیاں ہیں جس کو ہم ایک وحدت سمجھ کر نفس کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ شعور خواہ کسی لمحہ میں ہو پورا نفس ہوتا ہے، لیکن اس کا کبھی یہ پہلو اور کبھی وہ پہلو نمایاں ہوجاتا ہے، اور کبھی یہ پہلو یا کبھی وہ پہلو پس منظر Back ground میں چلا جاتا ہے اگر ہم اپنے نفس کا جائزہ لیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ گو ہم نفس کے حصّے یا اجزا وغیرہ کے الفاظ استعمال کرتے تو ہیں لیکن ہم ہرگز یہ نہیں سمجھتے کہ یہ حصّے حقیقی اور مستقل وجود رکھتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ حصّے ایک دوسرے پر اثر و عمل کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر برگساں مسرت کے

جذبہ کو پیش کرتا ہے۔ جب مسرت کا جذبہ شعور کے زیادہ سے
زیادہ عناصر پر اثر ڈالتا ہے تو اس جذبہ میں زیادہ شدت پیدا
ہو جاتی ہے۔ ایک بڑی مسرت کو چھوٹی مسرتوں کے مجموعہ میں تحلیل
نہیں کیا جا سکتا۔ یہ ہماری ساری ہستی کی ایک ناقابل تقسیم "حالت"
ہے۔ تجربی نفسیات اختبارات کے ذریعہ عناصر شعور کی پیمائش
کرنے کی جو کوشش کرتی ہے وہ حیات شاعرہ Conscious
کے غلط تصور پر مبنی ہے اور غلط مفروضات کو قبول کئے بغیر ایک
قدم بھی آگے نہیں بڑھا سکتی۔

۱۶ (مختصر یہ ہے کہ نفس ہمیشہ تغیر پاتا رہتا ہے۔ اسی میں اس کی آزادی
مضمر ہے۔ یہ ابھی حالت تکون Becoming میں ہے۔ اس کے
تجربات سب کے سب اس میں موجود ہیں گو ان سابقہ تجربات کا ایک
بڑا حصہ "سطح شعور" تک بہت کم پہنچتا ہے تاہم وہ نفس کی تشکیل میں شامل
رہتا ہے) اگر ہم نفس یا یوں کہو کہ ارادہ کی آزادی میں شک کرتے ہیں تو
اس کی وجہ یہی ہے کہ ہم سائنس کی تقلید میں یہ سمجھتے ہیں کہ نفس درحقیقت

ایسے عناصر پر مشتمل ہے جن کی نوعیت اور وسعت معین و مستقل ہے اور یہ عناصر اپنے باہمی ردِ عمل سے آنے والے حالات شعور کو پیشتر ہی سے متعین کر دیتے ہیں۔ اگر ہم ذرا گہری نظر ڈالیں تو معلوم ہو گا کہ ذہنی عناصر کی نوعیت اور قوت ہر وقت تغیر پاتی رہتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ذہنی یا روحانی عمل یا ہمارا ہر نیا فعل یا ہمارے کام کا ہر نیا قدم پیشتر ہی سے متعین نہیں ہوتا اور نہ اس کی پیش بینی کی جا سکتی ہے بلکہ یہ خود مختار ہوتا ہے۔ ایک ماہر فلکیات سورج گرہن کی نسبت پیشین گوئی کر سکتا ہے۔ تمام واقعات جو گرہن کی طرف اشارہ کرتے ہیں ایک لمحہ میں اس کے ذہن کے سامنے سے گزر جاتے ہیں لیکن ہم نہیں جان سکتے کہ ہم سے کل کیا فعل سرزد ہونے والا ہے تاوقتیکہ ہم سے یہ فعل سرزد نہ ہو جائے یا مثلاً ایک شاعر یا مصور پیشتر ہی سے یہ نہیں جان سکتا کہ اس کی نظم یا تصویر کیسی ہو گی تاوقتیکہ یہ مکمل نہ ہو جائے۔

پس اگر حیات شعور ہی کا نام ہے تو مطالعہ باطن یا تامل کے ذریعہ ہم اس کی ماہیت کو وضاحت کے ساتھ پیش کر سکتے ہیں لیکن شعور علمی

تحلیل کی دسترس سے باہر معلوم ہوتا ہے۔ بہرحال غور و تامل سے اس میں "مدت" Duration اور "مرور" Succession کا پتہ چلتا ہے۔
ایک ذی حیات ہستی محض نفس نہیں بلکہ جسم پر بھی مشتمل ہوتی ہے۔ ایک ذی حیات جسم کئی حیثیتوں سے ایک بے جان جسم (یعنی مادہ) سے مشابہ ہوتا ہے، اس پر کیمیاوی اور طبعی قوانین اثر کرتے ہیں، اس کا مشاہدہ اور تجربہ کیا جاسکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ شعور سے اس کا گہرا تعلق ہوتا ہے لیکن نفس و جسم کا تعلق ایک ناقابل حل معمہ ہے۔ جب ہمارے جسم کا دوسرے لوگ مشاہدہ کر سکتے ہیں، جب اس پر تجربہ کیا جاسکتا ہے تو کیا یہ مناسب نہیں کہ بجائے نفس کے ہم اپنی بحث جسم سے شروع کریں؟ اس کا جواب ہم نفی میں دیں گے، کیونکہ ذی حیات جسم کے متعلق ہمارا علم کتنا ہی وسیع کیوں نہ ہو پھر بھی سطحی ہے۔ مثلاً دماغ جسم کا ایک اہم ترین عضو ہے لیکن اعمال دماغ سے متعلق ہمارے تمام بیانات قیاس آرائیوں سے زیادہ نہیں۔
برگساں اپنی تصنیف "مادہ اور حافظہ" میں شعور اور جسم کے

باہمی تعلق کی تشریح و توجیہہ کرتا ہے۔ اس کتاب کا نام خود تشریح طلب ہے۔ یہ حافظہ سے اور "خیال" کے ادراک سے بحث کرتی ہے اور یہ دونوں ہمارے جسم اور اس کے ماحول پر مبنی ہیں۔ ادراکات کو ارتسامات Impressions سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ حافظہ بھی ارتسامات ہی ہے جو ذہن میں بالقوا موجود ہوتے ہیں۔ انکو تمثالات Images سے موسوم کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ خیال دشواریاں پیدا کرتا ہے۔ ایک طبعی ارتسام اور شعور میں کیا مشابہت ہے؟ یہ تسلیم کرنے کے بعد کہ یہ دونوں علت و معلول' یا ایک ہی حقیقت کے دو پہلوؤں کی حیثیت سے ساتھ ساتھ پائے جاتے ہیں یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ شعور کو محض ایک ذہنی یا باطنی مظہر ہونا چاہیے تھا لیکن وہ خارجی اشیاء کی تصویر کیوں پیش کرتا ہے۔ نظریہ ارتسامات کی راہ میں یہ دشواریاں ہمیشہ پیش آتی ہیں۔ برگساں کا نظریہ اس سے بالکل الگ ہے۔ اس نظریہ میں یہ فرض کیا گیا ہے کہ ہمارا جسم یا یوں کہو کہ ہمارا دماغ خارجی اشیاء سے متاثر ہو کر ہمارے سامنے خارجی اشیاء کی

تصویر پیش کرتا ہے۔ لیکن اس کی نوعیت بھی وہی ہے جو خارجی اشیا کی ہے یہ بھی عالم مادی کا ایک جزو ہے۔ پس یہ کہنا کس قدر تناقض بالذات Self-Contradictory ہے کہ دماغ اُس نظام عالم کی ایک تصویر پیش کرتا ہے جس کا وہ خود ایک جزو ہے۔

برگساں کے نظریہ میں جدت اور اُپج پائی جاتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہمارا جسم درحقیقت ایک نظام عصبی ہے۔ انسان کے نظام عصبی میں ایک طرف تو اعصاب درآور Efferent-Nerves ہوتے ہیں جو سطح جسم پر اثر کرنے والے خارجی مہیجات Stimulus کو مراکز دماغ تک پہنچاتے ہیں اور دوسری طرف اعصاب برآور Afferent-Nerves ہیں جو مراکز دماغ کے مہیجات کو سطح جسم تک پہنچاتے ہیں جس کی وجہ سے اعصاب میں حرکت ہوتی ہے اور عالم خارجی میں تغیرات نمودار ہوتے ہیں۔ اگر بعض اعصاب درآور کا خاص تعلق بعض اعصاب برآور سے ہے تو اعصاب درآور کے متاثر ہوتے ہی ایک ذی حیات جسم سے فوراً عمل سرزد ہو جائے گا۔ ادنیٰ درجہ کے

حیوانات کے افعال سے یا خود انسان کے "افعال اضطراری" Reflex Actions سے اس کا ثبوت ملتا ہے۔ جب ہماری آنکھوں پر اچانک روشنی پڑتی ہے تو ہم آنکھ جھپک لیتے ہیں۔ ہماری یہ حرکت اضطراری ہے جو بلا ارادہ اور بیساختہ سرزد ہوتی ہے۔ لیکن افعال انسانی میں اعصاب درآور اور اعصاب برآور میں ہر وقت ایسا مخصوص تعلق نہیں پایا جاتا۔ دماغ ایک بڑا ٹیلیفون کھینچ ہے جہاں دو قسم کے اعصاب کو ملانے کے بے شمار طریقے ہیں۔ انسان کے افعال ارادی کا یہیں سے سراغ لگایا جا سکتا ہے۔ طبعی علل مختلف طریقوں سے انسان کے افعال کو محدود کر سکتے ہیں لیکن متعین نہیں کرتے۔ افعال انسانی کو متعین کرنے والی چیز "قوت حیات" Elan Vital ہے۔ اس "قوت حیات" کا عمل صرف "حال" تک محدود نہیں بلکہ ماضی کے ارتسامات بھی اس میں شامل ہوتے ہیں۔

ادراک اور حافظہ برگساں کے نزدیک عمل ہی کی صورتیں ہیں۔ فہم عامہ کے نزدیک ادراک "حال" کی ایک تصویر ہے اور حافظہ ماضی کی

تمثال یا تشبیہ۔ برگساں کہتا ہے کہ ادراک کے معنی عالم خارجی پر عمل کرنا نہیں بلکہ یہ ایک میلان عمل ہے۔ مثلاً ہم آگ کے قریب ہوتے ہیں لیکن اس کو دیکھے بغیر بلا ارادہ اور بیساختہ طور پر اس سے دور ہٹ جاتے ہیں۔ بعض وقت ہم آگ کو دیکھتے ہیں لیکن کسی خاص مقصد کے تحت اس سے دور نہیں ہٹتے۔ ہمیں سردی ہوتی ہے تو ہم ارادی طور پر آگ کے قریب جاتے ہیں۔ مختصر یہ کہ آگ کے ادراک میں عمل کا عنصر شامل ہوتا ہے۔ حافظہ کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ اس میں صرف ماضی کا اعادہ ہوتا ہے، لیکن ماضی کا اعادہ ہمارے "حال" کو متاثر کئے بغیر نہیں رہتا۔ ادراک اور حافظہ میں ہمارا نفس بہ حیثیت مجموعی عمل کرتا ہے۔ ہر عمل میں ہمارا جسم بھی شریک رہتا ہے۔ جسم نفس کا محض ایک آلہ کار نہیں۔ حیات صرف نفس میں نہیں بلکہ جسم میں بھی جاری و ساری ہے۔

ارتقار کے میکانی Mechanical نظریات کی طرح نفسیات میں بھی ایک نظریہ ہے جسکو "متوازیت" Parallelism

سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ نظریہ اس بات کا مدعی ہے کہ جسم میں جو تغیرات
وقوع پذیر ہوتے ہیں اُس کے بالمقابل شعور میں بھی تغیرات ہوتے ہیں
بہ الفاظ دیگر نفس اور جسم میں مکمل متوازیت پائی جاتی ہے۔ برگساں ایسا
تصور کے خلاف احتجاج کرتا ہے اور اس کی تردید میں واقعات کا
ایک سلسلہ پیش کرتا ہے۔ اختیارات سے یہ ثابت ہو گیا ہے کہ اگر عملِ
جراحی کے ذریعہ دماغ کے ایسے حصہ کو علیحدہ کر دیا جائے جس پر ذہنی
فعلیت کا انحصار ہے تو اس سے نفس میں کوئی انتشار پیدا نہیں ہوتا۔
نظریہ متوازیت تحت الشعوری ذہنی اعمال کی توجیہہ نہیں کر سکتا۔ برگساں
یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ دماغ شعور نہیں ہے اور نہ وہ شعوری اعمال کی علت
ہے دماغ شعور کا ایک آلہ ہے۔ یہ وہ نقطہ ہے جہاں شعور مادہ میں داخل ہوتا ہے
اگر ذہنی فعلیت اساسی اور دماغی فعلیت ضمنی ہے یا اگر شعور دماغ
سے علیحدہ اور مستقل وجود رکھتا ہے اور دماغ کو چند مقاصد کیلئے استعمال
کرتا ہے تو پھر شعور کی کس طرح تعریف و تحدید کی جائے گی؟ اس کا جواب
یہ ہے کہ شعور خود "قوت حیات" Elan Vital ہے۔ "قوت حیات" کو

سمجھنے کیلئے ضروری ہو کہ ہم اپنے اندر اس کے اثرات کا مطالعہ کریں۔

برگساں اس صداقت پر پہنچتا ہے کہ ہماری ہستیاں تغیر ہی سے گزر کر نہیں بلکہ تغیر کے ذریعہ برقرار رہتی ہیں۔ ہماری حیات جس کا ہمیں فی الواقعی تجربہ ہوتا ہے اور جو ایک ایسی باطنی حقیقت ہی جس کا ہم کو براہ راست تیقن ہے بذات خود ایک تغیر ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ "اگر ہماری ہستی ایسے منفصل اور جداگانہ حالات سے تشکیل پائی ہو جن کے مابین ایک بے حس انیو ربط و اتحاد پیدا کرتا ہے تو ہمارے لئے "مدت" Duration کا وجود ہی نہو گا۔ کیونکہ ایسا انیو جو تغیر نہیں پاتا برقرار بھی نہیں رہتا۔ اور کوئی ایسی ذہنی حالت جو اسوقت تک قائم رہتی ہو کہ جب تک کہ کوئی آنے والی حالت اسکی جگہ نہ لے لے برقرار نہیں رہ سکتی۔

پس اس صداقت کو تسلیم کرنے کے بعد کہ ہم ایسی ہستیاں ہی ہیں جنکی حقیقت تغیر ہے، ہم کائنات کی ترکیب و تشکیل کو سمجھنے کی طرف قدم اٹھا سکتے ہیں برگساں کے الفاظ میں کائنات بھی اسی قسم کے مسلسل تغیر یا "تکون" کی ایک رو ہے جس کا ہم کو اپنے باطن میں تجربہ ہوتا ہے۔

---

(۴)

تخلیقی ارتقاء

نظریۂ ارتقاء نے عہد حاضر میں ایک انقلاب عظیم پیدا کردیا ہے۔ ارتقاء کا تصور ایک قدیم ترین تصور ہے جو کسی نہ کسی صورت میں ہر زمانہ میں رونما ہوتا رہا ہے لیکن انیسویں صدی میں اس نے اچانک اور حیرت انگیز طریقہ پر فلسفہ اور سائنس کی دنیا میں اہم ترین حیثیت حاصل کرلی۔ عوام الناس میں اس نظریہ کو جو غیر معمولی قبولیت حاصل ہوئی ہے اس کا باعث ڈاورن کی کتاب "اصل انواع" کی اشاعت ہے۔ علمی دنیا کی توجہ مسئلہ حیات اجسام ذی حیات کی فعلیت، ان کے مبداء و منفذ، نوعیت و ماہیت، اور حیات کی مختلف صورتوں کے ماخذ و تخلیق پر مرتکز ہوگئی۔ اس نظریہ کی روشنی میں حیات و کائنات کی توجیہہ و تشریح ہونے لگی۔

برگساں کی مشہور تصنیف "تخلیقی ارتقا / Creative Evolution

۱۹۰۷ء میں شائع ہوئی۔ اس کتاب کو تاریخ فکر میں ایک عہد آفریں تصنیف سمجھا جاتا ہے۔ انگلستان کے دو ممتاز مفکرینِ ارتقاء پروفیسر گڈس اور پروفیسر تھامسن کہتے ہیں کہ اس تصنیف نے فلسفۂ ارتقاء میں جدت اور عمق پیدا کر دیا۔ کچھ عرصہ سے اسپنسر اور ہیکل کے نظریات ارتقاء میں ترمیم کی ضرورت محسوس کی جا رہی تھی۔ جدید علم الحیات نے یہ ثابت کر دیا کہ طبعیات اور کیمیا کے اصولوں سے حیات کی توجیہہ و تشریح ممکن نہیں۔ علم الحیات کی روشنی میں اس نظریہ کو از سرِ نو مدون کرنا از بس ضروری تھا۔ اس ضرورت کو پورا کرنے کی برگساں نے کوشش کی۔ اس کی کتاب "تخلیقی ارتقاء" کے نام ہی سے ظاہر ہے کہ اس نے قدیم تصورات ارتقاء کو ترک کر کے ایک نیا راستہ اختیار کیا۔ برگساں کے نظریہ ارتقاء کو سمجھنے کے لئے اُس کے فلسفۂ تغیر کو سمجھ لینا ضروری ہے جس کا ایک اجمالی خاکہ ہم نے گزشتہ صفحات میں پیش کر دیا ہے۔

برگساں عمل ارتقاء، اسرار ہستی اور رموز حیات کو دلچسپ تمثیلوں کے ذریعہ بیان کرتا ہے۔ وہ اپنے فلسفیانہ تخیلات کو شاعرانہ لباس میں

پیش کرتا ہے حیات کو اپنی بحث کا نقطۂ آغاز بناتا ہے۔ کیا حیات کی
تعریف و تحدید ہو سکتی ہے یا جنس و فصل کے ساتھ حیات کی تعریف ناممکن
ہے۔ تعریف ایک ذہنی عمل ہے لیکن حیات ذہن سے زیادہ وسیع اور
زیادہ عمیق ہے۔ برگسان بتلاتا ہے کہ ارتقائے حیات کے مظاہر میں سے
تخیل بھی ایک مظہر ہے۔ حیات کی تعریف چونکہ ناممکن ہے برگسان
اُس کی تشریح کرتا ہے (حیات ایک چشمہ ہے جو کسی مرکزی نقطہ سے نکلکر
ہر سمت میں اُبل پڑتا ہے اور مختلف راستے اختیار کر لیتا ہے۔ تہیج حیات
کو ایک ایسا مجرد کلیہ تصور نہ کرنا چاہیے جس کے تحت تمام ذی حیات
ہستیاں رکھی جا سکتی ہوں۔ حیات ایک قوت تخلیق ہے۔ اس کو "عزم تخلیق"
Will to create بھی کہا جا سکتا ہے۔ یہ ایک" باطنی ہیجان
ہے جو حیات کو پیچیدہ سے پیچیدہ صورتوں اور اعلیٰ سے اعلیٰ مقاصد
کی طرف لیجاتی ہے") یہ ایک حرکی تسلسل ہے ایک مسلسل ترقی ہے۔ بہرصورت
اگر ہم یہ خیال کریں کہ عمل ارتقاء ایک خط مستقیم پر ترقی کرتا ہے تو
یہ ایک بڑی غلطی ہو گی۔ واقعات ایسے سطحی خیال کی تردید کرتے ہیں۔

مسئلہ ارتقا پر جو کتابیں ابتدا میں شائع ہوئی تھیں اُن میں "تطابق ماحول" "انتخاب" اور "تغیر" کی اصطلاحیں بہت رائج تھیں۔ "تغیر" کی اصطلاح ایک اور مسئلہ کو پیش کرتی ہے۔ ہم جاندار ہستیوں کے تغیرات اور اُن کے انواع کے استمرار کی توجیہہ کس طرح کرسکتے ہیں؟ یہیں سے "اصل انواع" کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔ اس کے تین مختلف حل پیش کیے گئے ہیں۔ ایک خیال یہ ہے کہ تغیرات کی وجہ وہ اختلافات ہیں جو بالطبع اس "جرثوم" میں پائے جاتے ہیں جو ہر فرد میں موجود ہوتا ہے فرد کے تجربہ اور کردار کو اس سے تعلق نہیں۔ ایک دوسرا خیال یہ ہے کہ ہر نسل میں مخصوص سمت کی طرف مسلسل تغیر ہوتا رہتا ہے۔ تیسرا خیال اس بات کا حامی ہے کہ ان تغیرات کی وجہ فرد کی شعوری اور ارادی کوشش ہے۔ یہ کوشش فرد سے اُس کے ورثاء میں منتقل ہو جاتی ہے۔ یہ تینوں نظریے ایک خاص قسم کے واقعات کی محدود طریقہ پر توجیہہ کرتے ہیں لیکن یہاں دو دشواریاں پیش آتی ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ ارتقاء کی بالکل متمائز اور جداگانہ سمتوں میں ایک ہی قسم کے اعضا نمو پاتے ہیں۔

اس سلسلہ میں برگساں یہ بتلاتا ہے کہ گھونگے کی آنکھ کی ساخت ریڑھ کی
ہڈی والے جانوروں کی آنکھ کی ساخت سے بالکل مشابہ ہوتی ہے ظاہر
ہے کہ گھونگے اور ریڑھ کی ہڈی والے جانور کی آنکھ الگ الگ نمو پائی ہو،
حالانکہ ان دونوں کو اپنی "اصل" سے جدا ہوئے صدیاں گزر چکی ہیں۔
ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اعضا کی ساخت جس قدر پیچیدہ ہوتی ہے
اُن کا وظیفہ Function اُسی قدر سلیس ہوتا ہے۔ مثال
کے طور پر آنکھ کو لو۔ اس کی ساخت بے حد پیچیدہ ہے لیکن اس کا وظیفہ
یعنی بصارت بہت سلیس ہے۔ تطابق اور تغیر کے مندرجہ بالا نظریات
سے ان واقعات کی توجیہہ نہیں ہو سکتی۔ ان کی توجیہہ کیلئے ایسی
"قوت حیات" کو فرض کرنا پڑتا ہے جو اپنے ماخذ سے ہٹ کر
مختلف سمتیں اختیار کرتی ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ ہمیں اس بات
سے ہرگز انکار نہیں کہ تطابق ماحول ارتقا کی ایک لازمی شرط ہے۔
یہ ایک بدیہی بات ہے کہ اگر کوئی نوع ان شرائط وجود سے
مطابقت پیدا نہ کرے جو اس پر عائد کی جاتی ہیں تو وہ بالکل فنا

ہو جائے گی۔ لیکن یہ کہنا کہ خارجی حالات ایسی قوتیں ہیں جن کو ارتقا نظر انداز نہیں کر سکتا ایک بات یہ ہے اور یہ کہ خارجی حالات ارتقائی رہنمائی کرنے والی علتیں ہیں ایک دوسری بات۔

واقعہ یہ ہے کہ "تطابق ماحول" سے ارتقاء کی پیچیدگیوں کی توجیہہ ہو سکتی ہے لیکن ارتقاء کی عام سمتوں اور خود ارتقاء کی توجیہہ نہیں ہو سکتی۔ ایک سڑک جو پہاڑی سے شہر کی طرف جاتی ہے اُس کو پہاڑی کے نشیب و فراز سے مطابقت پیدا کرنی پڑتی ہے۔ یہ سڑک زمین کی خصوصیات سے مطابقت پیدا کر لیتی ہے لیکن زمین کی خصوصیات سڑک کی نہ تو علت ہیں اور نہ اس کی سمت کا تعین کرتی ہیں۔ ارتقائے حیات کی یہ توجیہہ نہیں کی جا سکتی کہ یہ محض تطابق ماحول کا ایک سلسلہ ہے۔ اس کے علاوہ میکانی نظریہ بھی ان واقعات کی توجیہہ کے لئے ناکافی ہے۔ مقصدی نظریہ بھی قابل قبول نہیں کیونکہ ارتقا محض کسی مقصد کے حصول کا نام نہیں ہے کسی مقصد کو حاصل کرنے سے پہلے ہی اس مقصد کا تصور اپنے پاس

رکھتے ہیں۔ اس کے حصول کو ہم مستقبل بعید تک ملتوی کر سکتے ہیں۔
لیکن اگر اس کے برخلاف (ارتقاء ایک مسلسل تخلیق کا نام ہے' اور وہ
جوں جوں مختلف منازل طے کرتا جاتا ہے حیات کی جدید صورتیں
پیدا ہوتی جاتی ہیں تو ظاہر ہے کہ اس کا مستقبل اس کے حال سے زیادہ
وسیع ہے' اور اس کو سمیٹ کر ایک تصور میں بیان نہیں کیا جا سکتا۔)
مقصدیت کا یہ پہلا نقص ہے۔ ایک اور نقص بھی اس میں پوشیدہ ہے۔
اگر حیات کسی مقصد کو متحقق یا حاصل کرتی ہے تو اس کی ترقی کے ساتھ ساتھ
توافق و ہم آہنگی کا ظہور کیوں نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک مکان جو زیر تعمیر ہے
جوں جوں اپنی تکمیل کو پہنچتا جاتا ہے اپنے معمار کے تصور کو زیادہ
واضح اور نمایاں کرتا جاتا ہے۔ ایسی مقصدیت درحقیقت
ایک معکوس میکانیت ہے۔ اگر اس کے برعکس وحدتِ حیات
کسی ایسے تہیج یا قوت میں مضمر ہے جو اس کو زمانہ کے راستہ پر
آگے بڑھاتی رہتی ہے تو یہ توافق و ہم آہنگی آگے نہیں بلکہ پیچھے
پائی جائے گی۔

حیات اپنی ترقی کی مناسبت سے بے شمار مظاہر میں رونما ہوتی ہے، یہ مظاہر اپنے مشترکہ ماخذ کے لحاظ سے ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں پھر بھی ایک دوسرے کے مخالف و متبائن ہیں اسی وجہ سے انواع کا اختلاف بڑھتا ہی رہتا ہے۔ بعض انواع کی ترقی مسدود ہوگئی ہے۔ بعض انواع رجعت کر رہی ہیں۔ ارتقاء محض ایک استدراجی حرکت نہیں ہے۔ اکثر صورتوں میں ہم دیکھتے ہیں کہ یہ حرکت مسدود ہوجاتی ہے بلکہ اس میں انحراف اور رجعت بھی پیدا ہوجاتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ترقی ہو رہی ہے، اگر ترقی سے ہماری مراد اس سمت میں قدم اٹھانا ہے جو ابتدائی تہیج نے متعین کر دیا تھا لیکن یہ ترقی دو یا تین سمتوں ہی میں ہو رہی ہے جہاں پیچیدہ سے پیچیدہ اور اعلیٰ سے اعلیٰ صورتیں نمودار ہوتی ہیں۔ ان راستوں میں چھوٹی چھوٹی پگڈنڈیاں بھی ہوتی ہیں جہاں عمل ارتقاء میں انحراف اور مزاحمت پیدا ہوجاتی ہے۔ اگر عمل ارتقا ایک خط مستقیم پر جاری رہتا تو اس کا سمجھنا زیادہ دشوار نہ ہوتا۔

حیاتیات کے گہرے مطالعہ سے ارتقاء میں تین نمایاں میلانات منکشف ہوتے ہیں جن کو بے حسی، جبلت، اور عقل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ میلانات ایک مفہوم میں عمل ارتقاء کے "اختتامی نقاط" ہیں نباتات اور حیوانات کا امتیاز انہی کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ نباتات بے حسی اور لاشعوری کی طرف مائل ہوتے ہیں اور حیوانات حرکت و شعور کی طرف حیوانات میں بھی دو قسم کے میلانات پیدا ہو جاتے ہیں۔ ایک میلان جبلت کی طرف ہوتا ہے دوسرا عقل کی طرف بے حسی جبلت، اور عقل کو ایک ہی میلان کی تدریجی ترقی کی تین منازل نہ سمجھنا چاہیئے بلکہ یہ ایک ہی فعلیت کی تین مختلف سمتیں ہیں۔

۱۵ (جبلت اور عقل ارتقاء کے دو اہم ترین اختتامی نقاط" ہیں۔ یہ ایسی منازل نہیں ہیں جو ایک دوسرے سے اعلیٰ ہوں بلکہ یہ دو مختلف راستوں کے اختتام پر واقع ہیں۔ انسان اپنی عقل سے آلات بناتا ہے لیکن جبلت آلات سے پیوستہ ہوتی ہے۔ جبلت اپنا مقصد جس عجلت سے حاصل کرتی ہے وہ ایک حیرت انگیز چیز ہے۔ وہ ہمیشہ غیر شعوری طور پر عمل کرتی ہے۔ حیوان

اپنے فعل کے مفہوم کو جان نہیں سکتا۔ پس جبلت "تطابق ماحول" کی ایک صورت ہے اور عقل دوسری صورت۔ انسان میں آکر عقل اپنی بہترین صورت میں نمودار ہوتی ہے تاہم انسان جبلتوں سے معرا نہیں جبلتوں کے ذریعہ ہم اپنی نسل اور عالم حیوانات سے وابستہ ہیں۔ چونٹیوں مکھیوں اور اسی قبیل کی دیگر مخلوقات میں جبلت ہی تنہا رہنمائے حیات ہوتی ہے۔ ذیل کی مثال سے جبلت اور عقل کا فرق پوری طرح واضح ہو جائے گا۔ بلی اپنے بچوں کی بغیر کسی سے سیکھے پرورش کرتی ہے مگر انسان کے بچے کی پرورش کے لئے یہ ضروری ہے کہ ماں دوسروں سے پرورش کرنا سیکھے۔ بلی کا عمل جبلت پر مبنی ہوتا ہے۔ اور انسان کو عقل سے کام لینا پڑتا بہر حال ہمیں جبلت اور عقل کی اہمیت کو سمجھ لینا چاہیئے۔ دونوں ہی ذہنی اعمال ہیں۔ جبلت اپنی بصیرت کے لحاظ سے زیادہ مکمل ہے لیکن اس کا دائرہ عمل محدود ہے

عقل اپنی بصیرت میں اس قدر مکمل نہیں، لیکن اس کا دائرۂ عمل کسی طرح محدود نہیں۔ عقل "حقیقت" کو حیات سے مختلف سمجھتی ہے، لیکن جبلت "حقیقت" سے باطنی ہمدردی رکھتی ہے۔

اس کے بعد برگساں مادہ و حیات کے ارتقائی اعمال اور ان کے باہمی تعلق پر روشنی ڈالتا ہے۔ حیات آزاد اور خودرو ہے، لیکن مادہ سے بے تعلق نہیں۔ مادہ حیات کی سمت کو متعین کرتا ہے اور نہ وہ اس کا مبدأ ہے۔ اگرچہ برگساں اس امر سے انکار کرتا ہے کہ شعور و ارادہ جسم کے وظایف ہیں، تاہم ان کا انحصار جسم پر اسی طرح ہوتا ہے جس طرح کہ ایک کاریگر اپنے آلات پر انحصار کرتا ہے۔ یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ مادہ اور روح ازل سے ایک دوسرے سے بے تعلق یا ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ مادہ روح یا شعور کی پیداوار ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ شعور سے مراد وہ محدود شعور نہیں جو ہم سب میں عمل پیرا ہے

بلکہ یہ ایک فوق الشعور ہے جو ہمارے شعور سے بالا و برتر ہے۔ مادہ
ایک سیلان ہے نہ کہ ایک ٹھوس شئے مگر اس کی روانی روح کی
مخالف سمت میں جاری رہتی ہے۔ روح کا سیلان ارتقائے
تخلیقی میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ مادہ ایک حرکت معکوس ہے جمود
و سکون کی طرف۔ برگساں روح کو اساسی سمجھتا ہے۔ اس میں
شک نہیں کہ اس وقت روح اور مادہ دو مخالف قوتوں کی
حیثیت سے موجود ہیں۔ ان میں سے ایک متعین ہے اور ایک
آزاد ہے تاہم برگساں یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ مادے
میں بھی کچھ نہ کچھ آزادی ضرور ہونی چاہیئے تاکہ روح اس میں
داخل ہو کر اپنا راستہ پیدا کر سکے، اور اس کو ایک آلے کے طور پر
استعمال کر سکے معلوم ہوتا ہے کہ روح مادی قیود سے آزاد ہونے
کی کوشش کر رہی ہے یہی وجہ ہے کہ تقلیل حیات اور آزادی
سے اس قدر مانوس نہیں جس قدر کہ ٹھوس مادہ سے ہیں۔ لیکن
روح اور مادہ کے مابین ایک ازلی پیکار و تنازع جاری ہے

اپنی چھوٹی سی کتاب "جنگ عظیم کا منشا" The Meaning of the War
میں برگساں کا یہ ادعا ہے کہ مادہ اور حیات کی معرکہ آرائی کی یہاں
ایک جلی مثال ملتی ہے جرمنی میکانی اور مادی قوت کا مظہر ہے۔
برگساں کی ساری بحث کو سمیٹ کر یوں بیان کیا جا سکتا
ہے کہ ارتقار کے میکانی نظریات جدید علم الحیات کی روشنی میں
ناقابل قبول ہیں۔ ان نظریات پر برگساں حملہ کرتا ہے۔ وہ نباتات
حشرات الارض اور حیوانات کی زندگی سے ایسے مظاہر کی ایک
طویل فہرست پیش کرتا ہے جن کی توجیہ میکانی اصول پر ناممکن
ہے "تطابق ماحول" اور "بقاے اصلح" کو متعین کرنے والے
عناصر سے اس امر کی توجیہ ناممکن ہے کہ انواع میں تغیرات
کس طرح وقوع میں آتے ہیں۔ اور خاص کر ایسے اچانک
تغیرات جن کو "تقلیب" Mutation سے تعبیر کیا جاتا ہے
برگساں یہ دریافت کرتا ہے کہ ارتقار کو تشکیل دینے والا
عنصر اگر "تطابق ماحول" ہی ہے تو ہزار ہا سال پہلے عمل ارتقار موقوف

کیوں نہ ہو گیا۔ ایک ادنیٰ درجہ کا جسم بھی، جہاں تک کہ زندگی کو کامیابی کے ساتھ برقرار رکھنے کا تعلق ہے، اسی طرح وجود کے حالات سے مطابقت پیدا کر لیتا ہے جس طرح کہ ہم کرتے ہیں۔ تو پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حیات جو "تطابق احول" میں کامیاب ہو چکی ہے کیوں اپنے آپ کو اس طرح خطرناک پیچیدگیوں میں مبتلا کر لیتی ہے، اور پیچیدگیوں کو بڑھاتی جاتی ہے۔ جہاں کہیں ممکن تھا حیات رک کیوں نہیں گئی؟ ظاہر ہے کہ (حیات کے عقب میں ایک ایسا "ہیجان" موجود ہے جو اس کو کسی غایت کی طرف حرکت دیتے رہتا ہے اسی لیئے وہ بڑے بڑے خطرے کا مقابلہ کرتی رہتی ہے۔)

یہ ہیجان ایک طرح کا تموج حیات ہے۔ یہ وہی "قوت حیات" Elan Vital ہے جو برگساں کے فلسفہ کا مرکزی عنصر ہے اور جس نے اس کے فلسفہ کو اس قدر مشہور و ممتاز کر دیا ہے۔ برگساں کا ادعا یہ ہے کہ "یہ قوت حیات" ایک ایسی قوت محرکہ ہے جو ارتقا کے عقب میں عمل پیرا ہے۔ اسکے بغیر عمل ارتقا کی توجیہ و تشریح ممکن نہیں۔

میکانی نظریات جن عناصر پر زور دیتے ہیں وہ عناصر ارتقا کی سمت کو متعین کرنے میں حصہ ضرور لیتے ہیں لیکن ان سے اس امر کی توجیہ نہیں ہو سکتی کہ آخر ارتقاء ظہور پذیر ہوتا ہی کیوں ہے! برگساں کہتا ہے کہ "تطابق با حول" سے ارتقائی ترقی کی اندرونی پیچیدہ گیوں کی توجیہ ہو جاتی ہے لیکن اس سے یہ منکشف نہیں ہوتا کہ ارتقا کی غایت کیا ہے۔ حیاتیات سے ایسے واقعات کا ایک سلسلہ دستیاب ہوتا ہے جن کی توجیہ بغیر اس مفروضہ کے ناممکن ہے کہ کائنات ایک ایسی "قوت حیات" کی تخلیق و مظہر ہے، جس کا وظیفہ مسلسل تغیر و ارتقاء ہے۔ برگساں کے نزدیک عمل ارتقا تخلیقی ہے۔ اس نظریہ کو اس نے اپنی مشہور تصنیف "تخلیقی ارتقاء" میں دلچسپ پیرایہ میں بیان کیا ہے۔

Anwar
26.10.72
S.A.M.

(۵)

وجدان اور عقل

صحت اور قطعیت کے ساتھ یہ بتلانا بہت دشوار ہے کہ وجدان سے برگساں کی درحقیقت کیا مراد ہے کیونکہ اس نے وجدان کے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ ایک دوسرے سے مختلف و متضاد ہیں۔ اپنی ابتدائی تصانیف میں اس نے عقل و وجدان کے فرق کو ظاہر کرنے میں کافی احتیاط نہیں برتی۔ اس کے ابتدائی بیانات سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ عقلیت Intellectualism کا بالکل مخالف ہے لیکن بعد کی تصانیف میں اس نے یہ واضح کر دیا ہے کہ وہ عقل کو بالکل بے کار نہیں سمجھتا (حیات انسانی میں عقل کا بھی ایک مقام ہے) تاہم عقل کو انسان کا اعلیٰ ترین ملکہ سمجھنا نہ چاہئے جیسا کہ اکثر مفکرین تصور کرتے ہیں۔ نظریہ وجدان

کو برگساں نے ایسے مبہم الفاظ میں پیش کیا ہے کہ اس سے اختلاف رائے اور مناقشات کا پیدا ہونا ناگزیر ہے۔

اپنی کتاب "مقدمہ مابعد الطبیعیات" Introduction to Metaphysics میں برگساں نے وجدان کی تعریف کی ہے (وجدان سے مراد ایک قسم کی "عقلی ہمدردی" ہے جس کے ذریعہ انسان کسی شئی کے باطن میں داخل ہو جاتا ہے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ اس شئے کا وہ مابہ الامتیاز کیا ہے جو ناقابل بیان ہے عقل کا دارومدار تحلیل Analysis پر ہے۔ تحلیل ایک ایسا عمل ہے جو اشیاء کا تجزیہ ان کے مشترک عناصر میں کرتی ہے۔ لیکن وجدان ایک فعل واحد ہے۔ یہ اشیاء کا بہ حیثیت مجموعی وقت واحد میں تعقل کرتا ہے۔ یہ تحلیل نہیں بلکہ ترکیب Synthesis ہے۔)

برگساں اس کی توضیح کے لئے کہتا ہے کہ فرض کرو کہ "ایک شاعر مجھ کو اپنے شعر سناتا ہے۔ مجھ کو اس کے اشعار سے اتنی دلچسپی ہو جاتی ہے کہ

میں اس کے تخیل اور احساسات میں بس جاتا ہوں، اور مجھ پر
وہی ذہنی کیفیت طاری ہو جاتی ہے جو اس شاعر پر ہوئی تھی۔
مجھ کو شاعر کے ایقان سے ہمدردی ہو جاتی ہے"۔ اس "ہمدردی" کے
ذریعہ جس کو برگساں "وجدان" سے تعبیر کرتا ہے ہم حیات کے باطن
میں داخل ہو سکتے ہیں۔

نظریہ وجدان کی حمایت سے برگساں کا مقصود یہ ثابت
کرنا ہے کہ انسان میں ایسے تجربہ اور بصیرت حاصل کرنے کی
صلاحیت موجود ہے جو عقل کی دسترس سے باہر ہے۔ ایسی
بصیرت کا ظہور شاعر، صناع، اور مصور وغیرہ میں ہوتا ہے۔ برگساں کا
یہ نقطۂ نظر ایک فرنچ مفکر Thinker (پاسکل سے بہت ؛
مشابہ ہے، جس کا یہ مقولہ ہے کہ "قلب کی گہرائیوں تک عقل
کی رسائی نہیں"، عقل بالطبع تصورات وضع کرتی ہے۔ لیکن
تصورات ساکن و جامد ہوتے ہیں، وہ اشیاء کے سیلان کو ظاہر
نہیں کرتے۔ برگساں تصور کی قدر کو ایک حد تک تسلیم کرتا ہے۔

وہ یہ تسلیم نہیں کرتا کہ تصورات "سیلان حقیقت" کا تعقل کرنے میں ممد و معاون ہوتے ہیں۔ مابعد الطبیعیات کو تصورات سے بالاتر ہونا چاہیئے تاکہ وجدان تک پہنچ سکے۔ اس میں شک نہیں کہ مابعد الطبیعیات کو تصورات کی ضرورت ہے کیونکہ تمام علوم Sciences تصورات پر مبنی ہیں، اور مابعد الطبیعیات علوم کو نظر انداز نہیں کر سکتی۔ مابعد الطبیعیات کا صحیح آلہ وجدان ہے۔ ہم اپنی روح کا تعقل صرف مابعد الطبعی وجدان کے ذریعہ کر سکتے ہیں کیونکہ روح فکر یا عقل کی گرفت میں نہیں آسکتی۔ وجدان ہی کے ذریعہ ہم پر حقیقی "وقت" کا انکشاف ہوتا ہے جس کو برگسان "مدت" DURATION سے تعبیر کرتا ہے۔

برگسان کہتا ہے کہ وجدان کوئی پراسرار چیز نہیں۔ ہم میں سے ہر شخص کو کسی نہ کسی وقت اس کا تجربہ ہوتا ہے۔ مثلاً جو لوگ تصنیف و تالیف میں مصروف رہتے ہیں وہ جانتے ہیں کہ کسی موضوع

پر طویل مطالعہ کے بعد کافی مواد جمع ہو چکتا ہے مسودہ تیار ہو جاتا ہے پھر بھی جب تک طبیعت موزوں نہ ہو یہ تصنیف تکمیل نہیں پاتی۔ جس چیز کو عام زبان میں طبیعت کا موزوں ہونا یا القا کہتے ہیں اس کو برگسان ایک طرح کا وجدان کہتا ہے۔

("سیلان حقیقت" کا علم جیسا کہ اوپر بتلایا جا چکا ہے عقل سے نہیں بلکہ وجدان سے حاصل ہوتا ہے۔ ہم وجدان ہی کے ذریعہ محسوس کرتے ہیں کہ ہم سیلاب حیات میں شریک ہیں) اس چیز کو سمجھنے کے لئے برگسان کی اصطلاح "مدت" DURATION کا سمجھ لینا ضروری ہے۔

تاریخ فلسفہ اس بات کی شاہد ہے کہ ماہیت زمان کی نسبت کس طرح مناقشات کا ایک سلسلہ جاری رہا۔ بعض فلاسفہ کا خیال ہے کہ زمان حقیقی ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ محض ایک صورت Form ہے جس کے تحت ہماری فہم "حقیقت" کا تعقل کرتی ہے لیکن خود بے زمان TIMELESS ہے۔

برگساں نے زمان یا وقت کی دو حیثیتوں میں ایک خط امتیاز کھینچا۔ ایک قسم کا وقت وہ ہے جس کو ریاضیاتی وقت Mathematical Time کہتے ہیں۔ یہ وقت عالم خارجی کی حقیقت کا کوئی جزو نہیں بلکہ یہ مادی اشیاء کی محض ایک نسبت Relation ہے۔ سائنس جس زمان یا وقت کا تعقل کرتی ہے وہ عالم مادی کا جزو نہیں۔ عقل انسانی اپنے اغراض کے لئے یہ تصور کرتی ہے کہ اشیاء یکے بعد دیگرے زمان میں ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ لہذا زمان ایک صورت ہے جو حقیقت کے تعقل کے لئے ضروری معلوم ہوتی ہے۔

زمان یا وقت کی ایک اور قسم بھی ہے جس کو برگساں "مدت" DURATION سے تعبیر کرتا ہے اور "مدت" "قوت حیات" کے سوا اور کچھ نہیں۔ جیسا کہ ہم بتلا چکے ہیں تغیر ہی ذی حیات ہستی کی حقیقت ہے۔ ایک چیز جس کا ہمیں کامل تیقن ہے اور جس کا ہمیں واقعی تجربہ ہوتا ہے وہ ایک مستمر سیلان ہے۔ اسی سیلان کو

برگساں "مدت" سے تعبیر کرتا ہے۔ "مدت" محض لمحات کا تواتر یا مرور Succession نہیں ہے بلکہ برگساں کے الفاظ میں "یہ ماضی کی ایک مسلسل ترقی ہے جو مستقبل کی طرف بڑھتی رہتی ہے" ہم چونکہ ذی حیات ہیں اس لئے "مدت" کے سیلان میں شامل ہیں۔ اگر ہم اپنے تجربہ پر گہری نظر ڈالیں تو ہم کو اپنے باطن میں "مدت" کے سیلان و حرکت کا شعور ہو سکتا ہے۔ لیکن ہماری توجہ عقلی نہیں بلکہ جبلّی Instinctive ہونی چاہئے۔ جبلّت ہی کے ذریعہ ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ ہم "حقیقت" سے متحد اور سیلاب حیات میں شامل ہیں۔ اسی جبلّت کو برگساں وجدان کے نام سے تعبیر کرتا ہے۔ وجدان محض ایک جبلّت ہے جس کو شعور ذات Self-consciousness حاصل ہے۔ مثال کے طور پر نغمہ کی ماہیت پر غور کرو۔ نغمہ موسیقی کے سُروں کا ایک مجموعہ ہے ان میں سے ہر ایک سُر کی تحلیل ارتعاشات کے ایک سلسلہ میں کی جا سکتی ہے۔ خالص طبیعی نقطۂ نظر سے یہ ارتعاشات نغمہ کے اجزائے

ترکیبی ہیں۔ لیکن وجدان یہ محسوس کرتا ہے کہ نغمہ محض ارتعاشات کا مجموعہ
نہیں۔ نغمہ کا جمالی Aesthetic اثر ارتعاشات پر مشتمل نہیں
بلکہ یہ ایک وحدت یا "کُل" Unified whole ہے۔ وجدان
ہی کے ذریعہ ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ حیات و کائنات ایک مستمر
تغیر ہیں۔ اس تغیر کا علم "حقیقت" کا علم ہے۔)

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عقل کا وظیفہ کیا ہے؟ اور عقل کا
پیش کردہ یہ تصور کس حد تک صحیح ہے کہ کائنات ایک مجموعہ ہے مادی
اشیاء کا جو مکان Space میں ممتد ہیں۔ یہ دونوں سوالات
دراصل ایک ہی سوال کے دو پہلو ہیں۔ ہماری عقل اس غرض سے تشکیل پائی
ہے کہ عالم مادی کو ہمارے آگے پیش کرے۔ برگساں کے خیال میں عقل
1 ایک خاص ملکہ ہے جو عملی اغراض کے لئے نمو پایا ہے (حیات کو ایک
غیر مختتم سیلان و تغیر کی دنیا میں عملی نقطہ نظر سے بے حد دشواریاں پیش
آتی ہیں۔ ان دشواریوں پر غالب آنے کے لئے مستقل وجود میں آتی ہے
عقل حقیقت کے نزدیک سیلان نہیں ہے ٹھوس اشیاء

تراشی لیتی ہے جن کو ہم مادی اشیاء سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور سیلان شعور میں سے حالات شعور کو ایک دوسرے سے علیحدہ کر کے اس طرح پیش کرتی ہے گویا حالات شعور منفصل و مختلف ہیں۔

عقل نے حرکت کو سمجھنے کی جو کوشش کی ہے اُسکے نتائج حیرت انگیز ہیں۔ حرکت کے متعلق جو تصورات عقل نے پیش کیے ہیں وہ تناقضات سے بری نہیں۔ ایک قدیم یونانی فلسفی زینو کہتا ہے کہ "ایک تیر جبکہ وہ پرواز کر رہا ہو غور کرو۔ یہ چیز بہ آسانی معلوم ہو سکتی ہے کہ تیر کی حرکت ایک التباس Illusions ہے۔ اگر پرواز کے کسی ایک نقطہ یا لمحہ میں تیر کی حالت پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ یا تو وہاں ہے جہاں وہ تھا یا وہاں ہے جہاں وہ نہیں تھا اگر وہ وہاں ہے جہاں وہ تھا تو وہ متحرک نہیں ہو سکتا اور وہ وہاں نہیں رہ سکتا" اور وہ وہاں بھی نہیں رہ سکتا جہاں وہ نہیں تھا۔ لہذا تیر اس لمحہ میں متحرک نہیں ہے۔ اسی طرح یہ تیر کسی لمحہ میں بھی متحرک نہیں رہ سکتا۔ لہذا یہ حرکت ہی نہیں کرتا"۔

امریکہ کے مشہور فلسفی ولیم جیمس نے اسی قسم کی تحلیل کو وقت کی روانی پر منطبق کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ بات آسانی سے بتلائی جا سکتی ہے کہ "وقت کا کوئی حصہ مثلاً ایک گھنٹہ کبھی گزر نہیں سکتا۔ کیونکہ ایک گھنٹہ گزرنے سے پہلے اسکے نصف کا گزرنا ضروری ہے، اور اس نصف سے پہلے اسکے نصف کا۔ اسی طرح وقت کے کسی نہ کسی حصہ کو خواہ وہ کتنا ہی مختصر کیوں نہ ہو پورے وقت سے پہلے گزرنا پڑتا ہے۔ لہٰذا پورا وقت کبھی نہیں گزر سکتا"۔

ان نتائج سے اکثر فلاسفہ کی رہنمائی اس یقین کی طرف ہوئی کہ حرکت، تغیر، اور وقت غیر حقیقی ہیں۔ برگسان جیسا کہ ہم بتلا چکے ہیں حرکت، تغیر، اور وقت ہی کو حقیقی سمجھتا ہے۔ زینو اور ولیم جیمس جن دشواریوں کا ذکر کرتے ہیں ان کو برگسان عقل کی کارفرمائی سے منسوب کرتا ہے۔ عقل سیلانِ حرکت کو نقاط اور لمحات میں اور وقت کی روانی کو منقطع لمحوں اور نقطوں میں منقسم کر دیتی ہے۔ یہ تقسیم جو عقل کی آفریدہ ہے، یہ وقفے جن کو عقل "حقیقت" کے مستمر سیلان میں داخل

کر دیتی ہے، غیر حقیقی ہیں اور غیر حقیقی نتائج پیدا کرتے ہیں۔ عقل
حرکت اور وقت کا تعقل نہیں بلکہ نقاطِ حرکت اور لمحاتِ وقت کا
تعقل کرتی ہے۔ عقل کی حیثیت دراصل سینو میٹوگراف کی سی ہے۔
برگساں کی یہ تشبیہ بڑی انوکھی ہے۔ سینو میٹوگراف کسی متحرک شئی کی اجمالی
اور اچٹتی ہوئی تصویر پیش کرتا ہے۔ اس تصویر میں وہ حرکت نہیں ہوتی
جو اصل شئی میں ہوتی ہے۔ جب اس غیر متحرک تصاویر کے فلم کو سینما کے
آلہ پر چڑھایا جاتا ہے تو ہم کو اصل متحرک شئی کی سی حرکت نظر آتی ہے۔

اس طرح ''حقیقت'' کی جو تصاویر عقل پیش کرتی ہے وہ
سینو میٹوگراف کی غیر متحرک، اجمالی، اور اچٹتی ہوئی تصاویر سے بالکل
مشابہ ہوتی ہیں۔ عقل کی پیش کردہ تصاویر میں وہ حرکت اور تغیر
نہیں ہوتا جو ''سیلانِ حقیقت'' میں ہوتا ہے۔ پس عقل ''حقیقت''
کا ایک غلط تصور پیش کرتی ہے، کیونکہ عملی اغراض کے لیے عقل مجبور ہے
کہ ''حقیقت'' کو نقاط و لمحات میں تقسیم کر دے۔ برگساں کہتا ہے کہ
(''اگر مادہ ہم کو ایک مستمر سیلان نظر آئے تو ہم کسی فعل کو ختم ہی نہ کر سکیں گے

ہماری فعلیت کو ایک فعل سے دوسرے فعل کی طرف منتقل ہونے کیلئے یہ ضروری ہے کہ مادہ ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہوتا رہے۔"

عقل ہمیشہ یہ کوشش کرتی ہے کہ ہمارے آگے نتائجِ حرکت اور مقاصدِ عمل کو پیش کرے۔ کیونکہ اُس کو نفسِ حرکت اور حقیقتِ عمل سے دلچسپی نہیں ہوتی۔ لہٰذا غیر منقسم "سیلانِ حقیقت" میں عقل وقفے اور امتیازات پیدا کر دیتی ہے۔ انہی وقفوں اور امتیازات کی بنا پر فہمِ عامہ "حقیقت" کو ٹھوس اشیاء کا مجموعہ سمجھتی ہے۔
یہاں یہ بیان کر دینا ضروری ہے کہ "سیلانِ کائنات" کو عقل مادی اشیاء میں منقسم کر دیتی ہے لیکن عقل کا یہ عمل بے سود نہیں۔ مادہ محض عقل کی اختراع نہیں بلکہ یہ فی الواقعی موجود بھی ہے۔ بہ الفاظِ دیگر مادہ ایک ایسی چیز ہے جو سیلانِ حیات کے علاوہ موجود ہے۔ برگسان کے خیال میں عقل اور مادہ ایک دوسرے سے وابستہ ہیں۔ یہ دونوں "قوتِ حیات" کے مظاہر ہے لیکن

جب ہم یہ سوال کرتے ہیں کہ "قوت حیات" کے اُس مظہر کی کیا ماہیت ہے جس کو عقل ہمارے آگے عالمِ مادی کی صورت میں پیش کرتی ہے، تو اس کا جواب زیادہ صاف اور واضح نہیں ہوتا۔

"قوتِ حیات" ایک تخلیقی ہیجان ہے جس کا سیلان غیر مختتم ہوتا ہے۔ سیلانِ حیات کے ایک خاص نقطہ پر مزاحمت پیدا ہو جاتی ہے اور حیات کی حرکت میں رجعت شروع ہوتی ہے۔ یہی حرکتِ معکوس مادہ ہے۔ مادہ ایک ایسا سیلان ہے جو تموجِ حیات کی سمتِ مخالف میں جاری رہتا ہے۔

(۶)

برگساں اور مذہب

صفحاتِ گزشتہ کے مطالعہ سے یہ واضح ہو گیا ہو گا کہ برگساں سائنس کے اصول و منہاج Method کی حمایت نہیں کرتا۔ بلکہ وہ اکثر مفروضاتِ سائنس کی شدت سے مخالفت کرتا ہے۔ اسی بنا پر بعض لوگ جو برگساں سے سطحی طور پر واقف ہیں، اور مذہب و سائنس کی معرکہ آرائی سے گہری دلچسپی رکھتے ہیں وہ برگساں کو مذہب کا زبردست حامی تصور کرتے ہیں۔ دیکھنا یہ ہے کہ یہ خیال کس حد تک درست ہے۔ اکثر لوگ جو برگساں کی تصانیف پڑھنے کیلئے وقت نہیں نکال سکتے وہ قدرتی طور پر یہ جاننا چاہتے ہیں کہ مقصدِ حیات کے متعلق اس مفکرِ اعظم کا زاویہ نگاہ کیا ہے۔ ایمان و اعتقاد، یاس و

اُمید پر، جو ہماری زندگی کا جزو ہیں، اسکے خیالات کس طرح اثر انداز ہوتے ہیں۔ ہمیں برگساں کے نظریات فلسفہ سے نتائج اخذ کرنے میں بڑی احتیاط برتنی چاہیئے۔ فرانس کے رومن کیتھولک کلیسا اور انگلستان کے عیسائی متکلمین نے اسکو مذہب کا حریف سمجھکر اس کا تیر منہدم کیا۔ لیکن یہ دریافت کرنے سے پہلے کہ برگساں کا فلسفہ مذہب پر کس طرح اثر انداز ہوتا ہے مذہب اور فلسفہ کے باہمی فرق اور فلسفہ جدید کے موجودہ رجحانات کا سراغ لگانا دلچسپی سے خالی نہیں۔

ذہن انسانی میں جب غور و تامل کی قوت نمو پاتی ہے تو حیات و کائنات سے متعلق بے شمار مسائل سے اسکو دوچار ہونا پڑتا ہے۔ کائنات اس کو ایک پہیلی نظر آتی ہے۔ وہ اس پہیلی کو بوجھنے کی کوشش کرتا ہے۔ قدرتی طور پر اس میں یہ خواہش پیدا ہوتی ہے کہ حیات و کائنات کے باہمی تعلق کو سمجھے، ان کے ماخذ و مقصد کا سراغ لگائے۔ انہیں سوالات کو حل کرنے کی کوشش کا نام فلسفہ ہے۔

مذہب اور فلسفہ میں فرق یہ ہے کہ مذہب انسانی تجربہ کے

متعلق جذبی یا وجدانی نقطۂ نظر اختیار کرتا ہے، اور فلسفہ عقل کی روشنی میں اس تجربہ پر نظر ڈالتا ہے۔ مذہب "صداقت" کی طرف جست کرتا ہے اور فلسفہ آہستہ آہستہ قدم اٹھاتا ہے۔ اسکے برعکس سائنس انسانی تجربہ کی مختلف حصوں میں تحلیل کرتی اور پھر ان حصوں کو منضبط و مرتب کرتی ہے لیکن فلسفہ بہ حیثیت مجموعی تجربہ پر نظر ڈالتا ہے۔ وہ زندگی کا تجزیہ نہیں کرتا بلکہ زندگی پر بہ حیثیت مجموعی غور کرتا ہے۔ فلسفہ کا دائرہ عمل سائنس سے زیادہ وسیع ہے اور اسکی سرحد مذہب سے مل جاتی ہے۔

تاریخ فلسفہ مختلف النوع اور مختلف فیہ خیالات و آرا سے بھری پڑی ہے۔ یہ اختلاف اس قدر شدید ہے کہ بعض لوگ فلسفہ کو ایک لفظی گورکھ دہندا سمجھنے لگے ہیں۔ ایسے لوگوں کو فلسفہ قدر و قیمت سے معرا نظر آتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ خیال انتہا پسند لوگوں کا ہے، لیکن اس میں ایک گہرا سوال پوشیدہ ہے۔ کیا فلسفہ کسی قطعی اور یقینی صداقت تک پہونچ سکتا ہے؟ اگر نہیں تو پھر فلسفہ کی

قدر ہی کیا رہ جاتی ہے ۔

کوئی شخص یہ دعویٰ نہیں کرسکتا کہ فلسفہ کے انتہائی مسائل حل ہوچکے ہیں اور زندگی کا راز معلوم ہوچکا ہے۔ اس بات کو ذہن نشین رکھنا چاہیئے کہ فلسفہ سوال کو حل کرنیکی کوشش کرتا ہے کوئی قطعی جواب نہیں دیتا۔ فلسفہ تلاش صداقت ہے حصول صداقت نہیں۔ کوئی سمجھدار آدمی تنگ نظری یا تعصب میں مبتلا رہنا پسند نہ کریگا۔ فلسفہ انسان کو تنگ نظری سے باہر نکال لاتا ہے۔ فکر انسانی کو کھلا راستہ پسند ہے، منزل مقصود کی اس کو پروا نہیں ہوتی، سفر کی زحمت ہی سے وہ لطف اندوز ہوتی ہے۔ فلسفہ سے ایک دوسرا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ باوجود اپنے متنوع اختلاف کے فکر انسانی کی بہترین پیداوار وہ ہمارے سامنے پیش کرتا ہے ۔

اب ہمیں فلسفہ کی موجودہ صورت حال پر ایک سرسری نظر ڈالنی ہے اور یہ دیکھنا ہے کہ اسکے نمایاں اور ممتاز خط و خال کیا ہیں! اور فلسفیانہ تفکر کا اثر زندگی کے مذہبی نقطہ نظر پر کیا مترتب ہوتا ہے۔

یہاں یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دو باتوں کا ذکر کر دیا جائے۔ اولاً یہ کہ فکرِ انسانی کی تاریخ میں یہ دیکھا گیا ہے کہ انتہائی مسائل سے متعلق وقتاً فوقتاً جو حل پیش کیے گئے ہیں اُن کی تقسیم چند بدیہی عنوانات کے تحت کی گئی ہے۔ اس سوال کے جواب میں کہ حقیقی وجود کس چیز کا ہے ذہنِ انسانی نے کبھی وحدت کا مسلک اختیار کیا اور کبھی کثرت کا۔ یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ وحدت کا تصور عقلِ انسانی کی بعض کاوشوں اور مذہبی شعور کے بعض پہلوؤں کو تشفی دیتا ہے۔ کثرت کے تصور سے انسانی ارادے اور اسکی آزادی انفرادیت کے احساس کو تشفی ہوتی ہے۔ تاریخ فلسفہ میں یہی دو نقاطِ نظر نمایاں نظر آتے ہیں۔ فلسفہ کبھی وحدت کی طرف مائل ہوتا ہے کبھی کثرت کی طرف۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ ہر نظامِ فلسفہ اپنے زمانہ کی حالات سے گہرا تعلق رکھتا ہے یا زیادہ صحیح معنوں میں وہ اپنے ماحول کی پیداوار ہوتا ہے۔ یہ ایک مسلّمہ واقعہ ہے کہ عہدِ جدید ایک عقلی، روحانی، اور معاشری اضطراب اور بے چینی کے دور سے گزر رہا ہے۔ فلسفہ کا رجحان غالب کثرت کی طرف ہے۔ ہر طرف آزادی، تغیر، حرکت، اور تخلیق کے تصورات

زور دیا جا رہا ہے۔ گزشتہ صدی کے اختتام پر فلسفۂ وحدیت Monoism زیادہ رائج تھا۔ "حقیقت" کو ایک منضبط وحدت تصور کیا جاتا تھا۔ مادیت اور تصوریت دونوں اس وحدت کے علمبردار تھے۔ فلسفۂ وحدت ایک عرصہ تک مغرب کی فضا پر چھایا رہا۔ ولیم جیمس اور پروفیسر وارڈ نے جب فلسفہ کے میدان میں قدم رکھا تو کثرتیت Pluralism اور انا سیت Humanism کی اصطلاحیں مروج ہونے لگیں۔ شوپنہار نے ارادہ کو کائنات کی اصل تصور کیا۔ نطشے نے انفرادیت پر زور دیا۔ برگساں نے قوت حیات "تخلیقی ارتقاء" اور وجدان کے تصورات کو رائج کیا۔ غرضکہ ان تمام فلسفیانہ نقاط نظر کا موضوع حیات انسانی قرار پایا۔ فلسفہ کا رُخ خارج سے باطن کی طرف پھر گیا۔

فلسفہ جدید کی سب سے زیادہ نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ یہ فطرتیت Naturalism کا سخت مخالف ہے۔ سائنس میں بھی یہ میلان پیدا ہو چلا ہے۔ فطرتیت اور تصوریت کی باہمی

معرکہ آرائی میں بالآخر تصوریت کو فتح حاصل ہوئی۔ فلسفہ جدید زیادہ تر تصوریت کی طرف مائل ہے جو فطرتیت کی طرح انسان اور کائنات کو مادہ کی پیداوار نہیں سمجھتی بلکہ روح کے وجود کو حقیقی تصور کرتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسی فلسفیانہ فضا مذہب کے لئے بہت موزوں ہوتی ہے۔

فلسفہ جدید کی دوسری نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ یہ نہ صرف فطرتیت اور میکانیت یا یوں کہو کہ مادیت کا مخالف ہے بلکہ اسکو عقلیت پر بھی اعتماد نہیں۔ اس میلان کو ترقی دینے میں برگسان کا بہت بڑا حصہ ہے۔ عقل حیات کے باطن تک نہیں پہنچ سکتی۔ حیات عقل واستدلال سے بالاتر ہے۔ تصوریت نے زندگی کے جذبی اور ارادی پہلوؤں کو نظر انداز کر کے صرف عقلی پہلو کو زیادہ نمایاں کیا تھا۔ لیکن برگسان اور اس مسلک کے دیگر مفکرین نے یہ ثابت کرنیکی کوشش کی کہ عقل "حقیقت" کو سمجھنے کے قابل نہیں۔ "حقیقت" کا تعقل صرف وجدان کے ذریعہ ہو سکتا ہے۔ قدرتی طور پر یہ خیال

پیدا ہو سکتا ہے کہ عقل کی نارسائی کے اعتراف سے ایمان و اعتقاد کو تقویت پہنچتی ہے۔ مگر ایسا ہونا لازمی نہیں ہو سکتا ہے کہ ایک شخص بجائے اعتقاد کے لاادریت اور تشکیک کی طرف مائل ہو جائے۔ سطور ذیل میں یہ بتلانے کی کوشش کی جائیگی کہ برگساں کے فلسفہ سے ایمان و اعتقاد پر کیا اثرات مترتب ہوتے ہیں۔

اس بات کو ابتدا ہی میں ذہن نشین رکھنا چاہئے کہ برگساں مذہبی اور دینیاتی Theological اصطلاحات اور طرز بیان سے گریز کرتا ہے۔ کیونکہ وہ اس بات سے بخوبی واقف ہے کہ فلسفیانہ تصانیف میں مذہبی و دینیاتی اصطلاحات کا استعمال اکثر غلط تصورات کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ اسنے کانٹ کی طرح اُن روایتی دلائل پر حملہ نہیں کیا جو الہیت Theism کی تائید میں پیش کی جاتی ہیں۔ وہ دینیاتی مناقشات سے اپنے آپ کو الگ رکھتا ہے۔ اُس نے خدا کے تصور کی تعریف و تحدید نہیں کی۔ کیونکہ وہ جانتا ہے کہ میکانیت اور مادیت کی تردید، اور کائنات میں ایک روحانی اصول کی کارفرمائی کو

تسلیم کئے بغیر "الہیت" کی تحقیق و تدقیق بے سود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ برگساں الہیت پر بحث کرنے سے پہلے مادیت کی تردید کرتا ہے، اور کہیں کہیں ضمنی طور پر مذہبی و دینیاتی تصورات پر اظہار رائے کرتا ہے۔ بہرحال اسکے فلسفہ میں بعض اہم مذہبی تصورات دستیاب ہوتے ہیں۔ برگساں اور فرانس کے آبائے کلیسا کے مابین اُن مذہبی مسائل پر طویل بحث کا سلسلہ جاری رہا جو اس کے فلسفہ سے مستخرج ہوتے تھے۔

برگساں کو ایک صوفی کی حیثیت سے بھی پیش کیا گیا ہے، کیونکہ اس نے نظریۂ وجدان کی تلقین کی ہے۔ لیکن اس کا مابعد الطبعی وجدان ایک مذہبی آدمی کے تصوف سے کوئی مشابہت نہیں رکھتا۔ وہ صاف طور پر کہتا ہے کہ "وہ جس نظریہ کو میں پیش کرتا ہوں وہ تصوف کے خلاف ایک احتجاج ہے، کیونکہ یہ نظریہ مابعد الطبیعیات اور سائنس کے مابین اس خلیج کو پاٹنا چاہتا ہے جو کانٹ کے زمانہ سے حائل ہے۔" تاہم اگر تصوف سے مراد زندگی کا کوئی باطنی اور عمیق تاثر ہے تو اس کے فلسفہ میں یقیناً تصوف ہے۔ اس لحاظ سے تو ہر قسم کا فلسفہ تصوف سے

معرا نہیں ۔ ہمیں برگساں کے فلسفہ کو ایسے سانچوں میں ڈھالنے کی کوشش نہ کرنی چاہیئے جن کے لئے وہ موزوں نہیں ہے ۔ اور نہ اسکے فلسفہ کی کھینچ تان کر ایسی تعبیر کرنی چاہیئے جس سے کسی مذہبی عقیدہ کی حمایت ہوتی ہو۔ وجدان سے مراد کسی مذہبی آدمی کا اعتقاد نہیں، اور نہ یہ ایسے ایمان بالغیب کے مترادف ہے جو تنقید و استدلال سے بالاتر ہوتا ہے (مذہب ایسی "حقیقت" کا متلاشی ہوتا ہے جو اس عالم تغیر میں قائم و برقرار رہتی ہے ۔ مذہبی شعور "حقیقتِ تغیر" کو تسلیم کرنے سے ابا کرتا ہے ۔ اور یہ ذہن نشین رہے کہ تغیر ہی برگساں کے تفکر کا بنیادی اصول ہے ۔ برگساں کے خیال میں خدا تغیر ہی میں جلوہ گر ہوتا ہے ۔

خدا کا تصور فلسفہ کا اہم ترین مسئلہ ہے ۔ لیکن یہ تصور وحدت کو متلزم ہے ۔ مذہبی شعور کیلیئے خدا ممکن الوجود نہیں بلکہ واجب الوجود ہے مذہب خدا کو غیر متغیر، قائم بالذات، اور سرمدی تصور کرتا ہے ۔ لیکن اگر ہم برگساں کے فلسفہ کو قبول کرلیں تو ہمیں یہ ماننا پڑیگا کہ خدا ماورائے زمان اور سرمدی نہیں ہے ۔ وہ اپنے آپ کو اس کائنات میں متحقق

کررہا ہے۔ REALIZING اور یہ ایسی وحدت نہیں ہے
جو کثرت کا محض ایک مجموعہ ہو۔ خدا کو فاعل، خالق، اور موجود فی الزمان
ہونا چاہیئے۔ عہد ماضی میں "زمان" اور "ازل کی" اصطلاحات پر
مناقشات کا سلسلہ جاری تھا۔ برگساں کے فلسفہ میں یہ دشواری پیدا
نہیں ہوتی۔ اس کا خدا تغیر سے بری نہیں۔ وہ خدا کو خارج از عالم نہیں
تصور کرتا۔ برگساں کا خدا مسیحیت کے خدا سے مختلف ہے وہ مسیحی الہیت
کو تسلیم کرنے تیار نہیں۔ اسکے نزدیک خدا ایک خالص تخلیقی قوت، ایک
حیات غیر مختتم ہے۔ اور یہی قوت ہمارے باطن میں بھی عمل پیرا ہے۔
برگساں کہتا ہے کہ "وقت اور آزاد ارادہ" میں جن خیالات کا
اظہار کیا گیا ہے وہ آزادی ارادہ کے واقعہ کو روشنی میں لاتے ہیں۔ "مادہ
اور حافظہ" میں حقیقت روح کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اور "تخلیقی
ارتقاء" میں واقعہ تخلیق کو ثابت کیا گیا ہے۔ ان سب سے ایسے خدا کا
تصور مترشح ہوتا ہے جو آزاد اور خالق ہے۔ جو مادہ اور حیات دونوں
کو خلق کرتا ہے۔ حیات کی سمت میں اسکا عمل تخلیق "ارتقائے انواع" اور

انسانی شخصیت کی تشکیل میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ غرضکہ اس سے وحدت
MONISM اور وحدت الوجود کی تردید ہوتی ہے" کیتھولک
علماء کی جانب سے اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ خدا کائنات میں نمو نہیں
پاتا بلکہ ایک خاص قسم کی تخلیق کے ذریعہ کائنات کو ظہور میں لاتا ہے، برگساں
کا خدا وحدت الوجود کے خدا سے مختلف ہے کیونکہ یہ موجود فی العالم ہے
کائنات کے مترادف نہیں۔ ۱۹۱۴ء میں اڈنبرا فلاسافکل سوسائٹی میں
تقریر کرتے ہوئے برگساں نے کہا تھا کہ "خدا کو خالق الخالقین
CREATOR OF CREATORS سمجھنا چاہئے"۔ اگر اس
تخیل کی وضاحت کی جائے تو ہمیں یہ ماننا پڑیگا کہ ہمارے ارادے میں
"مشیت الٰہی" ایک پراسرار طریقہ سے کارفرما ہے، جیسا کہ مذہب کا
اعتقاد ہے۔ لیکن "ہمہ داں" اور "قادر مطلق" کے مذہبی تصورات
اور آزادئ ارادہ کے تصور میں مصالحت مشکل ہے۔ مسیحی دینیات ہمیشہ
"جبر" کی طرف مائل رہی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ "شر" کی توجیہ
کے لئے آزادئ ارادہ پر زور دیا گیا ہے۔ لیکن یہ تسلیم نہیں کہ گیا کہ آزادی

ایک روحانی ہستی میں ودیعت ہوتی ہے۔

مذہب کے متعلق برگساں کے زاویۂ نگاہ کا مطالعہ کیا جائے تو ایک چیز جو زیادہ نمایاں نظر آتی ہے یہ ہے کہ وہ کسی غایت یا مقصد کو تسلیم نہیں کرتا۔ اسی وجہ سے بعض لوگ اسکے فلسفہ کو یاسیت سے تعبیر کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یاسیت کی فضا مذہب کے لیے راس نہیں آتی۔ برگساں کے فلسفہ سے مذہب کی صرف اس حد تک تائید ہوتی ہے کہ یہ مادیت اور میکانیت کا ابطال کرتا ہے، آزادی کے تصور پر زور دیتا ہے تخلیق کی حقیقت کو تسلیم کرتا ہے، اور مادہ پر روح کی فوقیت ثابت کرتا ہے "تخلیقی" کی اصطلاح پہلی نظر میں امید افزا معلوم ہوتی ہے لیکن جوں جوں ہم آگے بڑھتے ہیں یہ واضح ہوجاتا ہے کہ برگساں مقصدیت Teleology کو تسلیم نہیں کرتا۔ اسکے نزدیک ارتقاء کی غایت نامعلوم اور ناقابل علم ہے۔ برگساں کی دنیا ایک بخت و اتفاق کی دنیا ہے جہاں امید و مسرت کیلئے کوئی جگہ نہیں۔

(۷)

نظریۂ حیاتیت

برگساں کی کتاب "تخلیقی ارتقاء" کی اشاعت کے بعد سے دیگر مفکرین نے بھی، جن میں الگزنڈر، لائیڈ مارگن، اور سیمیوئل بٹلر وغیرہ قابل ذکر ہیں، ارتقائے حیات پر غور و فکر کیا ہے۔ علم الحیات کی جدید تحقیقات کی روشنی میں ارتقائے حیات سے متعلق جو فلسفیانہ نظریہ وجود میں آیا ہے وہ نظریہ حیاتیت Vitalism کے نام سے موسوم ہے۔ برگساں نے حیات کی غایت و مقصد کو تسلیم نہیں کیا تھا لیکن نظریہ حیاتیت کا یہ ادعا ہے کہ حیات بے مقصد نہیں بلکہ وہ ارتقاء کے مدارج طے کرتی ہوئی اعلیٰ ترین منزل کی طرف ترقی کرتی ہے۔ صفحات آئندہ میں ہم نظریۂ حیاتیت پر ایک اجمالی بحث کریں گے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ برگساں کے تفکر کا اثر اسکے معاصرین پر کیا پڑا اور مسئلہ ارتقاء میں اسکے معاصرین نے کیا اضافہ کیا۔

فرض کرو کہ یہ عالم خارجی جس میں ہم رہتے اور بستے ہیں ایک خالص مادی عالم ہے۔ یہ عالم بے جان، بے ترتیب اور غیر منظم ہے۔ اس کا نہ کوئی مقصد ہے نہ غایت اور نہ اس میں حیات و شعور کی کوئی علامت پائی جاتی ہے۔ اس عالم بے جان کی ایک ارتقائی منزل پر ایک نامعلوم ذریعہ سے ایک قوت داخل کی جاتی ہے جس کو حیات کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ قوت ابتدا میں اندھی ہوتی ہے اور ہر قدم پر ٹھوکریں کھاتی ہے۔ یہ گویا ایک جبلی ہیجان ہے جس کے پیش نظر اس نوبت پر صرف یہ مقصد ہوتا ہے کہ اپنی جد و جہد سے شعور حاصل کرے، خواہ یہ شعور کتنا ہی خفی کیوں نہ ہو۔ اسکے بعد قوت حیات مدارج ارتقاء طے کرتے ہوئے حیات کی اعلیٰ ترین منزل کی طرف ترقی کرتی ہے۔ حیات کی اعلیٰ ترین منزل سے مراد شعور کامل ہے۔ شعور کامل کے پیش نظر محض عالم مادی نہیں بلکہ ایک اور عالم بھی ہوتا ہے جس کو فلسفہ کی اصطلاح میں عالم اقدار World of Values سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ حیات کا مقصد ایک مکمل اور عالمگیر شعور حاصل کرنا ہے تاکہ اس شعور کے ذریعہ وہ عالم اقدار کو متحقق کر سکے۔

لیکن حیات اس مقصد کو براہِ راست حاصل نہیں کر سکتی، کیونکہ اس کے راستہ میں مادی دنیا حائل ہو جاتی ہے۔ حیات اور عالم افکار میں مادہ ایک خلیج پیدا کر دیتا ہے۔ حیات کو کسی نہ کسی طرح اس خلیج کو عبور کرنا پڑتا ہے تاکہ وہ اپنی منزل مقصود تک پہنچ سکے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حیات اس خلیج کو کس طرح عبور کر سکتی ہے۔ اس سوال کا جواب ایک طرح کا استبعاد معلوم ہوگا۔ مادہ اور حیات ایک دوسرے سے مختلف و متبائن ہیں۔ حیات بذات خود مادہ پر حاوی ہو سکتی ہے اور نہ اس پر فتح پا سکتی ہے پس اس کو کسی نہ کسی طرح چند آلات اور ہتھیار بنانے پڑتے ہیں تاکہ وہ اُن آلات کی مدد سے اس عالم مادی تک رسائی حاصل کر سکے جس پر وہ فتح پانا چاہتی ہے۔ لہذا ایک ایسے مادی واسطہ کی ضرورت لاحق ہوتی ہے جس میں زندگی کی لہر دوڑائی جائے اور جس کو مادے سے مقابلہ کرنے کے لئے کام میں لایا جا سکے۔ اس مقصد کے لئے مادے کے سوا اور کونسی چیز کارآمد ہو سکتی ہے۔ اس قسم کے آلات تیار کرنے کے لئے حیات مادہ میں اسی طرح داخل ہوتی ہے جس طرح کہ ایک تار میں برقی رو

دوڑنے لگتی ہے، مادہ کے ایک ایسے ٹکڑے کو جس میں اس طرح حیات جاری و ساری ہوگئی ہو ہم جسم ذی حیات کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ فرد گویا حیات کی ایک لہر ہے جو عارضی طور پر مادہ میں جلوہ گر ہوگئی ہے تاکہ مقصد حیات کے حصول میں سہولت ہو۔

اوپر یہ بتلایا جاچکا ہے کہ حیات کا وجود حقیقی ہے، یہ بالکل غیر مادی ہے اور کسی طرح مادہ سے ماخوذ نہیں۔ تو پھر حیات آئی کہاں سے ہے؟ اس سوال کا جواب دینے کے لئے ہمیں مبدا حیات کے قدیم ترین مسئلہ پر روشنی ڈالنی پڑیگی۔ اسکے دو جوابات ممکن ہیں۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ حیات ابتدا ہی سے مادی ذرات میں موجود تھی، لیکن اسکے یہ معنے نہیں ہوسکتے کہ حیات مادہ ہے، یا مادہ کا وظیفہ، یا مادہ کی پیداوار ہے، بلکہ اس سے صرف یہ مراد ہے کہ جہاں کہیں مادہ موجود ہوگا وہاں لازمی طور پر حیات بھی پائی جائیگی۔ حیات اور مادہ کا متلازم ہونا ایک مسلمہ واقعہ ہے۔ اس خیال کی تائید اس واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ علمائے سائنس ذی حیات اور غیر ذی حیات مادہ میں کوئی خط فاصل نہ کھینچ سکے۔ نباتات بھی جیسا کہ ہم جانتے ہیں، حیات سے

معمور ہیں۔ ہندوستان کے ایک مشہور سائنس داں سر جگدیش بوس نے یہ بھی
ثابت کر دیا ہے کہ فلزات بھی خارجی ہیجان کا ردِعمل کرتے ہیں۔ ان کو بھی ا
ہوتی ہے، ذی حیات جسم کی طرح یہ بھی زہر سے متاثر ہوتے ہیں۔ اب اگر
سائنس کی ترقی سے یہ ثابت ہو گیا ہے کہ حیات اُن مادی اشیاء میں موجود
ہے جو بے جان سمجھی جاتی تھیں، جہاں حیات کے وجود کا شبہ تک نہیں ہوتا
تھا، تو کیا یہ ممکن نہیں کہ حیات ہر قسم کے مادہ میں موجود ہو گو ہمارے آلات
اس وقت اس قدر مکمل نہیں ہیں کہ ہم اس کا سراغ لگا سکیں۔

یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ دو متاثر ہستیاں مادہ اور
حیات ہمیشہ ایک دوسرے کے ساتھ کیوں پائی جاتی ہیں۔ اس کا ایک بدیہی
جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ان دونوں کے مابین ایک لازمی علاقہ پایا جاتا ہے۔ اگر ان
دونوں میں ایسا لازمی علاقہ موجود نہیں ہے تو ان کا متلازم اجتماع محض ایک
ایسے اتفاقی واقعہ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا جو غیر متعین طور پر طویل کر دیا
گیا ہو۔

لیکن اس قسم کا لازمی علاقہ صرف اُس وقت ممکن ہے جبکہ مادہ اور حیات

فی الحقیقت متضاد نہ ہوں، بلکہ حیات کا مبداء مادہ یا مادہ کا مبداء حیات ہو، یا دونوں کسی ایسی انتہائی قوت کے مظاہر ہوں جو ان دونوں میں جلوہ گر ہے۔ ایسے تصور کو نظریہ حیاتیت مسترد کر دیتا ہے۔ حیاتیت کا ادعا یہ ہے کہ مادہ اور حیات دو متمائز اور ناقابل تحویل ہستیاں ہیں۔ حیات کا مبداء نہ مادہ ہے اور نہ مادہ کا مبداء حیات۔ اگر پھر بھی ان دونوں کے مابین کوئی لازمی علاقہ نہیں ہے تو ان کے مستمر اور متلازم اجتماع کی توجیہ کیلئے ہمیں یہ کہنا پڑیگا کہ ان کا ساتھ ساتھ پایا جانا اتفاقی واقعات کا ایک لامحدود سلسلہ ہے۔ یہ خیال اگرچہ محال نہیں، ناممکن ضرور ہے۔ اگرچہ مادہ ہمیشہ حیات کے ساتھ پایا گیا ہے پھر بھی یہ ضروری نہیں کہ ہمیشہ ایسا ہی ہوا ہو۔ ایک زمانہ ایسا بھی گزرا ہے جبکہ مادہ بے جان تھا، اور یہ بھی ممکن ہے کہ اب بھی ایسی حیات موجود ہو جو مادہ میں اب تک رونما نہیں ہوئی ہے۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ کائنات ابتداء میں کلیتہً مادی تھی۔ کسی ایک زمانہ میں حیات خارج سے اس میں داخل کر دی گئی۔ اس مفروضے کی تائید میں یہ واقعہ پیش کیا جا سکتا ہے کہ ہمارا یہ سیارہ جس پر ہم رہتے اور بستے ہیں ایک

زمانہ میں آتشین مادہ کا ایک ایسا مجموعہ تھا جس پر حیات کا ظہور پذیر ہونا ناممکن تھا۔ لیکن جب اس سیارہ کی سطح سرد ہونے لگی حیات معرض ظہور میں آنے لگی۔ آج بھی حیات زمین کی سطح سے وابستہ ہے، وہ سطح زمین سے ایک میل نیچے اور چند میل اوپر تک پائی جاتی ہے۔ اس سے آگے بڑھنا اسکے لئے ممکن نہیں۔

یہ نقطہ نظر بھی کچھ زیادہ تشفی بخش نہیں کیونکہ یہ کلیتہً مادیت پر مشتمل ہے، اور حیاتیت مادیت کو قبول نہیں کرتی۔ جب حیات مادہ کی پیداوار نہیں تو یہ کہنا بعید از قیاس نہ ہوگا کہ مادی ارتقا کی کسی ایک نوبت پر حیات مادہ میں داخل ہو جاتی ہے، اور مادہ کو اپنا آلہ کار بناتی ہے جس طرح بعض مخصوص دھاتیں برقی رو کو قبول کر لیتی ہیں اسی طرح بعض کیمیائی مرکبات بھی حیات کی رو کو قبول کر لیتے ہیں۔ اس لئے مادہ میں حیات کے داخل ہونے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ وہ مادہ جس سے ہمارا سیارہ تشکیل پاتا ہے، قوانین طبیعی کے مطابق ارتقا کے وہ منازل طے کر چکا ہو جہاں پہنچ کر وہ حیات کو قبول کر سکے۔ جب تک مادہ یہ ارتقائی منازل طے نہ کر لے حیات کو

انتظار کرنا پڑتا ہے۔ یہ امر ان تحقیقات کے سلسلہ میں اور دلچسپ ہو جاتا ہے
جو علمائے حیاتیات تخم مایہ (Protoplasm یعنے وہ مادہ
جس سے ذی حیات اجسام بنتے ہیں) کی تخلیق کے متعلق کر رہے ہیں۔ اکثر
نامیاتی مرکبات جو ذی حیات اجسام میں پائے جاتے ہیں معمل میں تیار کئے
جا چکے ہیں۔ اسی لئے کہا جاتا ہے کہ اگر ہم نامیاتی مرکبات بنانے کے سلسلہ کو
جاری رکھیں یہاں تک کہ ہم تخم مایہ تیار کر سکیں تو ہمیں توقع ہے کہ اس تخم مایہ
سے ذی حیات اجسام ظہور پذیر ہو سکیں گے۔

کیا اس قسم کا تجربہ کامیاب ہو سکتا ہے؟ کیا ایسا نشو و نما ممکن بھی ہے؟
یہ ایسے سوالات ہیں جن کا کوئی قطعی جواب نہیں دیا جا سکتا۔ اس سے قطع نظر
اوپر جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس کا ماحصل صرف یہی ہے کہ یہ عالم مادی جو ابتدا
میں بے جان تھا تدریجی ارتقاء کے بعد اس نوبت پر پہنچا کہ حیات کو قبول کر سکے۔
علمائے حیاتیات کی کوششوں سے جو چیز بنائی جائیگی وہ حیات نہ ہوگی بلکہ
ایک مادہ ہوگا جس میں حیات کو قبول کرنے کی صلاحیت پائی جائیگی۔
جب ہم یہ تسلیم کر لیتے ہیں کہ تاریخ ارتقا کی کسی ایک نوبت پر حیات مادہ میں

داخل ہو کر اس میں زندگی کی لہر دوڑا دیتی ہے تو اس سے بداہتہً یہ نتیجہ لازم آتا ہے کہ حیات مادہ میں ظہور پذیر ہونے سے پہلے بھی موجود تھی۔ بہ الفاظ دیگر حیات اور مادہ دو مختلف و متمائز ہستیاں ہیں۔ حیات مادہ میں اسلئے داخل ہوتی ہے کہ وہ ایک متعین مقصد حاصل کرے۔ یہ مقصد کیا ہے فی الحال ہم اس سے بحث کرنا نہیں چاہتے۔ مختصر طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ مقصد شعور کامل حاصل کرنا ہے۔ ہم اس وقت اس سوال پر اپنی توجہ مرکوز کرنا چاہتے ہیں کہ حیات مادہ کے توسط سے کس طرح اور کیونکر نشو و نما پاتی ہے۔

مسئلہ ارتقاء پر جب ہم غور کرنے لگتے ہیں تو دو متمائز سوالات ہمارے پیش نظر ہو جاتے ہیں۔ حیات کس طرح نمو پاتی ہے؟ حیات کیوں نمو پاتی ہے؟ پہلے سوال کا تعلق "ترکیبی تخلیق" Emergence کے جدید نظریہ سے ہے۔ اس نظریہ کا موجد لائڈ مارگن ہے۔ "ترکیبی تخلیق" کا نظریہ حیاتیت کا جزو لاینفک ہے۔ ہم سطور ذیل میں اس نظریہ پر ایک اجمالی نظر ڈالیں گے۔ ایک سائنس داں ان صفات کا حامل ہوتا ہے جو ایک وحشی میں مفقود ہوتی ہیں۔ ایک سائنس داں کو اسکی معلومات اسکے ذہنی ملکات اور اسکی قوت استدلال ایک وحشی سے اسکو متمائز کرتی ہے۔ یہ صفات یا تو بالکل

نئی ہیں یا نئی نہیں ہیں۔ اگر یہ صفات نئی ہیں تو یہ ماننا پڑیگا کہ ایک زمانہ ایسا بھی گزرا ہے جبکہ یہ موجود نہیں تھیں یعنے یہ نسل انسانی کی تاریخ کے ایک خاص دور میں ظہور پذیر ہوئیں اور عدم سے وجود میں آئی ہیں۔ اگر یہ صفات نئی نہیں ہیں تو یہ ایک غیر مکمل صورت میں ہمیشہ سے موجود تھیں۔ بالفاظ دیگر یہ ذہنی قوتیں جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے کسی نہ کسی صورت میں ایک وحشی کے ذہن میں بھی موجود تھیں جب ایک وحشی کے ذہن میں یہ موجود ہو سکتی ہیں تو ایک بدلو Amoeba میں بھی موجود ہو سکتی ہیں۔

اگر اس سلسلۂ استدلال کو تسلیم کر لیا جائے تو ہمیں یہ فرض کرنا پڑیگا کہ ہر وہ شئی جو اس وقت بالفعل موجود ہے وہ ہمیشہ بالقوی موجود رہی ہے اور موزوں و مناسب حالات کے تحت اس کا نشو و نما ہوا ہے۔ جو شئی بظاہر نئی معلوم ہوتی ہے وہ فی الحقیقت کسی اور صورت میں پیشتر ہی سے موجود تھی، جس طرح ایک تخم میں ایک درخت بالقوی موجود رہتا ہے۔ اگر یہ تسلیم نہ کیا جائے تو ہمیں اس امر کا ادعا کرنا پڑیگا کہ کوئی شئی نئی ہو ہی نہیں سکتی۔ یعنے ایک تخم میں درخت بالقوی موجود ہی نہیں تھا۔ اس سے

بہ نتیجہ لازم آتا ہے کہ ہر شئی عدم سے وجود میں آتی ہے۔ یہی تصور ہے جس کو "ترکیبی تخلیق" کا نظریہ پیش کرتا ہے۔

جن واقعات کی ہمیں توجیہ کرنی ہے وہ ذی حیات ہستیوں کے کردار سے متعلق ہیں۔ ایک انجینیر یہ جانتا ہے کہ پل کس طرح تعمیر کیا جائے۔ ایک عالم ریاضیات علم ریاضی کے دقیق ترین مسائل سے واقف ہوتا ہے یا تو یہ علم اور واقفیت ان معنوں میں نئی ہے کہ کسی زمانہ میں بھی کوئی ذہن اس کا حامل نہیں تھا، یا یہ نئی نہیں ہے۔ اگر یہ نئی نہیں ہے تو یہ کسی نہ کسی صورت میں اُس زمانہ سے موجود ہے جبکہ اس زمین پر صرف امیبا کی آبادی تھی اس طرح کا استدلال کسی اور سیارہ پر بھی جہاں حیات رونما ہوتی ہو منطبق ہو سکتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ مستنبط ہوتا ہے کہ اس آسمان کے نیچے کوئی چیز نئی نہیں۔ اس نقطۂ نظر سے "تغیر" جو برگساں کے فلسفہ کا سنگ بنیاد ہے، غیر حقیقی معلوم ہوگا، کیونکہ جو کچھ اب موجود ہے وہ ہمیشہ سے موجود تھا، لہذا ارتقا محض فریب و التباس ہے۔ اگر یہ علم اور واقفیت جس کا ذکر اوپر کیا گیا ہے بالکل نئی ہے تو اس کے یہ معنے ہوں گے کہ ایک زمانہ میں کائنات اس سے بالکل خالی تھی۔

بہ الفاظ دیگر اشیاء عدم سے وجود میں آتی ہیں۔

پہلے مفروضہ کو جس میں تغیر کو ایک التباس اور ارتقاء کو اُن اشیاء کی ایک جدید ترتیب سمجھا گیا ہے جو پہلے ہی سے موجود تھیں اکثر فلاسفہ نے تسلیم کیا ہے۔ اسکی تائید میں جو دلائل پیش کئے جاتے ہیں انسے ہمیں فی الحال سروکار نہیں۔ بہرحال آگے بڑھنے سے پہلے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس امر پہ غور کیا جائے کہ "تغیر" حقیقی ہے اور ارتقاء ایک "مستمر تخلیق" ہے۔

اگر یہ "تغیر" فریب و التباس ہے تو "حقیقت" فی الواقعی غیر متغیر ہے۔ لہذا اشیاء کے مظاہر میں (جو تغیر پذیر ہیں) اور ان کی حقیقت بین بین فرق ہے گویا مظاہر "حقیقت کی تکذیب کرتے ہیں۔ لیکن یہ مظاہر "حقیقت" ہی کے مظاہر ہیں۔ لہذا "حقیقت" اُن خصوصیات کی بنیاد یا علت ہے جو ان مظاہر میں پائی جاتی ہیں۔

برگساں نے اس تصور پر کہ "تغیر ایک التباس ہے" حیاتیاتی اور نفسیاتی نقطہ نظر سے حملہ کیا ہے۔ وہ یہ ثابت کرنیکی کوشش کرتا ہے کہ تغیر نہ صرف حقیقی ہے بلکہ کائنات میں تغیر ہی تنہا حقیقت ہے۔ برگساں کے

اس نقطہ نظر کو کتاب کے گزشتہ ابواب میں پیش کر دیا گیا ہے یہاں اسکا اعادہ غیر ضروری ہے۔

دوسرا نقطہ نظر جس میں تغیر و ارتقاء کو حقیقی سمجھا جاتا ہے وہ ہے جس کو حیاتیت اختیار کرتی ہے۔ ہم سطور ذیل میں اس نقطہ نظر پر روشنی ڈالنا چاہتے ہیں ۔۔

فرض کرو کہ ارتقاء ایک ایسا عمل ہے جس میں حیات نئے خواص اور ذہن نئی قوتیں حاصل کرتا ہے، اور یہ خواص و قوتیں ان معنوں میں نئی ہیں کہ کائنات میں اس سے پیشتر ان کا وجود ہی نہیں تھا۔ کیا اس سے یہ نتیجہ لازم نہیں آتا کہ کوئی شئی عدم سے وجود میں آسکتی ہے؟ اور کیا اس سے طبیعیات اور ہندسہ کے قوانین کی تردید نہیں ہوتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اشیاء عدم سے وجود میں آتی ہیں۔ یہی تضاد ہے جس پر "ترکیبی تخلیق" کا نظریہ مبنی ہے۔

"ترکیبی تخلیق" سے کیا مراد ہے؟ فرض کرو کہ ہم دو عناصر آکسیجن اور ہیڈروجن کو ایک خاص تناسب سے ملاتے ہیں۔ اس کا نتیجہ پانی کی صورت میں برآمد ہوتا ہے۔ اب پانی میں ایسی خصوصیات نمودار ہو جاتی ہیں جو نہ تو آکسیجن میں تھیں اور نہ

ہیڈروجن میں۔ کوئی شخص جو صرف آکسیجن اور ہیڈروجن سے واقف ہو جس کو
کبھی پانی کا تجربہ نہ ہوا ہو ان عناصر کو دقیق النظری سے علیحدہ علیحدہ جانچنے
کے بعد یہ نتیجہ نہیں اخذ کر سکتا کہ ان کے اتحاد و امتزاج سے پانی وجود میں
آئیگا۔ دوسرے الفاظ میں پانی کی چند خصوصیات ان معنوں میں نئی ہیں
کہ یہ اُن اجزائے ترکیبی میں موجود نہیں تھیں جن سے پانی بنتا ہے۔ اس لئے
ہم پانی کی ان خصوصیات کو "ترکیبی تخلیق" کا نتیجہ کہتے ہیں۔

ایک اور مثال نغمہ کی دی جا سکتی ہے۔ نغمہ موسیقی کے سُروں کا ایک
مجموعہ ہے ان میں سے ہر ایک سُر کی تحلیل ارتعاشات کے ایک سلسلہ میں کیجا سکتی
ہے۔ خالص طبیعی نقطۂ نظر سے یہ ارتعاشات نغمہ کے اجزائے ترکیبی ہیں۔
تاہم کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ نغمہ محض ارتعاشات کا مجموعہ ہے' یا یہ کہ
نغمہ کا جمالی اثر ارتعاشات پر مشتمل ہے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ ایک نقطۂ نظر سے
اگرچہ نغمہ سُروں کے مجموعہ سے مرکب ہے' تاہم وہ اُن سروں کے مجموعہ سے
ماسوا ہے جو نغمہ کو تشکیل دیتے ہیں۔ بہ الفاظ دیگر نغمہ ایک "وحدت یافتہ کل"
ہے۔ اس سے یہ نتیجہ لازم آتا ہے کہ آکسیجن اور ہیڈروجن کے اتحاد سے

اتحاد سے جس طرح ایک نئی چیز وجود میں آئی تھی اسی طرح موسیقی کے سُروں کے اتحاد سے بھی ایک نئی چیز وجود میں آتی ہے۔ یہ ایسی چیز ہوتی ہے جو اپنے اجزائے ترکیبی میں موجود نہیں ہوتی بلکہ اپنے اجزا کے مجموعہ سے ماسوا ہوتی ہے۔

اسی طرح جسم انسانی بھی اعضاء، اعصاب، ہڈی، اور خون کا مجموعہ ہے۔ پھر بھی کوئی شخص یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ اعضاء و اعصاب کی ایک خاص تعداد کو متحد کر کے وہ جسم انسانی کو وجود میں لا سکتا ہے۔ اعضاء و اعصاب کی ایک نامعلوم ترتیب و اتحاد سے ایک نئی ہستی معرضِ ظہور میں آتی ہے جس کو ہم جسم کہتے ہیں۔ لیکن یہ ہستی ایسی صفات کی حامل ہوتی ہے جو اس کے اجزائے ترکیبی میں مفقود ہوتی ہیں۔

جب یہ سوال اٹھایا جائے کہ حیات کس طرح نمو پاتی ہے، اس میں وہ قوتیں اور صفات کس طرح رونما ہوتی ہیں جو اس میں

کسی ماقبل نوبت پر موجود نہیں تھیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ حیات "ترکیبی تخلیق" کے ذریعہ نشوونما پاتی ہے۔ ایک انجنیر کی معلومات یا ایک ریاضی داں کی عقل و فہم کی طرح ہر ایک قوت یا قابلیت "ترکیبی تخلیق" کا نتیجہ ہوتی ہے۔

حیات کے نشوونما کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ ہر نئی سطح پر جہاں حیات رونما ہوتی ہے وہ ایسی قابلیتوں اور قوتوں کی حامل ہوتی ہے جو ماقبل سطحات پر موجود نہیں تھیں حیاتیاتی نقطۂ نظر سے ارتقائے حیات کا یہ ایک خاص طریقہ ہے۔ عہد حاضر کے حیاتیین Biologists بھی ڈارون کی طرح یہ خیال کرتے ہیں کہ انواع نہ صرف تدریجی تغیرات کے ذریعہ ظہور میں آتی ہیں بلکہ "تقلیب" Mutation کے ذریعہ یکایک رونما ہو جاتی ہیں اور ان میں ایسی خصوصیات پیدا ہو جاتی ہیں جو بالکل جدید ہوتی ہیں۔ یہ نئی صفات جو "تقلیب" کے ذریعہ رونما ہوتی ہیں اسی نوع کے گزشتہ افراد

میں موجود نہیں ہوتیں۔ یہ صفات بھی اسی طرح "ترکیبی تخلیق" کا نتیجہ ہیں جس طرح کہ انجنیر کی معلومات یا ریاضی دان کی عقل وفہم۔ لہذا ارتقائے حیات طبعیات کے قوانین کا ابطال کرتا ہے، کیونکہ اجزا یا علت کے مقابلے میں پیداوار یا معلول زیادہ ہوتا ہے۔

اب مسئلہ دوم غور طلب رہ جاتا ہے۔ اگر حیات کا ارتقار "ترکیبی تخلیق" کے ذریعہ ہوتا ہے تو اس کا سبب یا علت کیا ہے؟ اس سوال کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ حیات ایک بے چین اور ہمیشہ تغیر پانے والی قوت ہے، جو اپنے قوانین کے تحت ہمیشہ آگے بڑھنے اور اپنے مقصد کو حاصل کرنے پر مجبور ہے۔ یہ جواب گو اپنی حد تک درست ہے لیکن اس قدر مبہم ہے کہ ہم کو اس سے کچھ زیادہ مدد نہیں مل سکتی۔ یہ گویا اسی طرح کا ایک ادعا ہے کہ حیات اس لئے نمو پاتی ہے کہ وہ نمو پانے پر مجبور ہے۔

اس پر زیادہ صحت کے ساتھ روشنی ڈالنے کے لئے
ہم کو جرمن فلسفی شوپن ہور سے زیادہ مدد مل سکتی ہے۔ شوپن ہور
اپنی فلسفۂ یاسیت کی وجہ سے تاریخ فلسفہ میں ایک خاص
شہرت اور درجہ رکھتا ہے۔ اس کی یاسیت براہ راست
اس تصور سے ماخوذ ہے کہ حیات کے بطن میں جو اصول کارفرما
ہے وہ ایک غیر شعوری تقاضا یا ہیجان ہے جس کو وہ ارادہ کی
اصطلاح سے تعبیر کرتا ہے۔ شوپن ہور کے نزدیک ہر فرد اسی
ارادہ کا ایک خاص مظہر ہے۔ یہ ارادہ اپنے آپ کو کسی فرد
میں احتیاجات اور ضروریات کے ایک غیر مختتم سلسلہ میں
ظاہر کرتا ہے احتیاج کی تکلیف فرد کو اس احتیاج کی تشفی
پر مجبور کرتی ہے اس طرح وہ آمادہ عمل ہو جاتا ہے جب اس
احتیاج کو تشفی ہو جاتی ہے وہ لذت محسوس کرتا ہے، لیکن یہ
لذت بالکل آنی اور وقتی ہوتی ہے۔ چونکہ احتیاج یا خواہش
اصل حیات ہے تشفی یافتہ احتیاج ایک دوسری احتیاج کے

لئے جگہ چھوڑ دیتی ہے۔ پس وہ لذت جو کسی احتیاج کی تشفی سے پیدا ہوتی ہے اس امر پر منحصر ہو کہ وہ احتیاج پہلے ہی سے موجود ہو جس کی تشفی مطلوب ہے۔ لہذا ہم احتیاج کی تکلیف برداشت کئے بغیر لذتِ تشفی حاصل نہیں کر سکتے، اور احتیاج کی تشفی کے بعد لذت حاصل کرنے کی کوشش کا نتیجہ بیزارگی اور اکتاہٹ ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ جب زندگی بسر کرنے کی مستقل شرط احتیاج یا خواہش کی تکلیف ہو اور لذت تشفی ایک آنی اور وقتی چیز ہو تو شوپن ہور کے خیال کے مطابق اگر لذت کو نفع کی جانب اور درد کو نقصان کی جانب رکھا جائے تو حیات نفع و نقصان کے اعتبار سے لازمی طور پر ناکام رہیگی۔

۲۵) پس زندگی بسر کرنے کی مستقل شرط احتیاج یا ضرورت ہے۔ ایک احتیاج کی تشفی دوسری احتیاج کا پیش خیمہ ہوتی ہے۔ ہم تشفی یافتہ حالت میں ہمیشہ نہیں رہ سکتے، بلکہ ہیجان

حیات ہم کو ہمیشہ آگے کی طرف ڈھکیلتا رہتا ہے۔ اور یہ تقاضا یا ہیجان نئی نئی احتیاجات کے غیر مختتم سلسلہ میں اپنے آپ کو ظاہر کرتا اور ہر نئی احتیاج کی تشفی کے لئے ہم کو مجبور کرتا رہتا ہے۔ جب احتیاج کی تشفی لذت ہے اور خود احتیاج ایک درد یا تکلیف ہے تو اس سے یہ نتیجہ لازم آتا ہے کہ زندگی کے آلام لذت سے زیادہ ہونگے۔ شوپن ہور کے نقطہ نظر سے جس قدر جلد ہماری زندگی ختم ہو جائے اسی قدر ہمارے لئے بہتر ہے۔

شوپن ہور کی یاسیت سے جو نتائج برآمد ہوتے ہیں ہم ان کو یہاں بخوف طوالت نظرانداز کرتے ہیں۔ ان پر تفصیلی تنقید کی بجائے اس قدر کہدینا کافی ہے کہ اگر حیات کی قیمت کو جانچنے کا معیار صرف یہی ہو کہ اس میں لذت پیدا کرنے کی صلاحیت کس قدر ہے تو شوپن ہور کے خیال کے مطابق حیات ایک تجارتی کاروبار کی حیثیت سے بالکل

ناکام رہتی ہے۔ لیکن ہمیں یہ فرض کر لنے کا کیا حق ہے کہ کائنات میں صرف اسی چیز کو اہمیت حاصل ہے کہ ہماری انفرادی لذات ہماری انفرادی آلام سے زیادہ ہوں۔ تھوڑی دیر کے لئے یہ فرض کر لو کہ حیات کا ایک مقصد وحید ہے اور اس مقصد کے حصول کے لئے ہم کو بطور آلات کے خلق کیا گیا ہے۔ اس صورت میں ہماری زندگیوں کو اس لحاظ سے نہیں جانچا جا سکیگا کہ ہم کس قدر تشفی یا لذت حاصل کرتے ہیں، بلکہ دیکھا جائیگا کہ ہم اس مقصد کے حصول میں کس قدر کار آمد ہوتے ہیں جس کے لئے ہم وجود میں لائے گئے ہیں۔

۵ شوپن ہور کے پیش کردہ اصول سے اختلاف کرتے ہوئے اس کے اس تصور سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے کہ فرد ایک حرکی قوت یا ارادۂ حیات کا ایک مظہر ہے۔ ایک جاندار ہستی حیات کے تغیر و نمو کے ساتھ ساتھ خود بھی تغیر و نمو پاتے رہے گی کیونکہ اس ہستی میں ہر نئی احتیاج

جو پیدا ہوتی رہے گی وہ اس کو عمل کے لئے اکساتے رہے گی تاکہ اس احتیاج کی تشفی ہو سکے۔ لہذا اگر خواہش اصل حیات ہے تو کوشش اس کا قانون ہے۔ اسی لئے ہماری زندگیاں لازمی طور پر سعی و عمل، تنازع اور کشمکش پر مشتمل ہوتی ہیں تاکہ ہم ان مقاصد کو حاصل کر سکیں جن کی ہم شعوری یا غیر شعوری طور پر خواہش کرتے ہیں۔ تنازع للبقا سے حیاتیین کی یہی مراد ہے۔ لیکن یہ خیال کر لینے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ جب خالص طبیعی ضروریات پوری ہو جاتی ہیں تو سعی و عمل اور تنازع و کشمکش بھی ختم ہو جاتی ہے۔ اگرچہ فراہمی غذا کے لئے ہم اب دانتوں اور پنجوں سے نہیں لڑتے لیکن اجرت اور قیمتوں کے لئے اب بھی برسر پیکار رہتے ہیں۔ ہماری جد و جہد اب بالکل مادی مقاصد تک محدود نہیں ہے بلکہ فنون لطیفہ میں، فطرت کی قوتوں پر قابو پالنے میں، یا معمہ کائنات کو حل کرنے میں ارادۂ حیات اب بھی کارفرما ہے۔ (ایسی ہستیاں جو جد و جہد

کی ضرورت محسوس نہیں کرتیں ان کو حیات نظر انداز کر دیتی ہے۔
یہی وجہ ہے کہ ہم میں سے وہ لوگ جو ایسے ماحول سے دور
ہو جاتے ہیں جو سعی و عمل اور تنازع و کشمکش کے لئے اکساتا ہے انحطاط
پذیر ہو کر فنا ہو جاتے ہیں۔

پس تنازع اور کشمکش ہی کے ذریعہ جو حیات کا ایک جزو لاینفک
ہے ہم ہوپاتے اور ترقی کرتے ہیں سعی اور عمل ہی کا نتیجہ ہے کہ آج ایک
مہذب آدمی کا ذہن ایک وحشی کے ذہن سے بلند و برتر ہے تنازع اور
کشمکش کے ذریعہ ایک نسل جو صفات حاصل کرتی ہے وہ دوسری نسل میں
منتقل ہو جاتی ہیں ایک مہذب آدمی کا بچہ ایک وحشی کے بچے کے مقابلے
میں اعلیٰ ذہنی صلاحیتوں کے ساتھ زندگی شروع کرتا ہے۔ ہر نسل اس نقطہ
سے آگے بڑھ جاتی ہے جہاں تک کہ گزشتہ نسل پہونچی تھی کیونکہ وہ ان
خصوصیات سے فائدہ اٹھاتی ہے جو گزشتہ نسل نے حاصل کی ہیں
لیکن بعض لوگوں کو اس پر اعتراض ہے وہ پوچھتے
ہیں کہ کیا اکتسابی خصوصیات بذریعہ توریث

حاصل ہو سکتی ہیں۔ یہ علم الحیات کا ایک طویل اور معرکتہ الارا مسئلہ ہے۔

یہ ایک بدیہی بات ہے کہ والدین کی چند خصوصیات بذریعہ توریث بچوں میں منتقل ہو جاتی ہیں۔ ایک بکرے کے بچہ میں بکروں ہی کی خصوصیات پائی جاتی ہیں نہ کہ بیلوں کی۔ ایک انگریز میں انگریزوں کی خصوصیات ہوتی ہیں نہ کہ جبشیوں کی۔ حیوان یا انسان میں جو خصوصیات پائی جاتی ہیں وہ ان کے والدین کی اکتسابی خصوصیات نہیں ہیں بلکہ ان کے والدین نے بھی یہ خصوصیات اپنے والدین سے ورثہ میں پائی تھیں۔ بہ الفاظ دیگر یہ خصوصیات اکتسابی نہیں بلکہ موروثی ہوتی ہیں۔ اب سوال یہ باقی رہ جاتا ہے کہ موروثی خصوصیات سے قطع نظر کیا والدین کی اکتسابی خصوصیات بھی ہم کو ورثہ میں ملتی ہیں جیسے سیکل چلانا، موٹر چلانا، تیرنا، حساب کرنا لکھنا پڑھنا وغیرہ۔ اگر یہ اکتسابی خصوصیات

ورثہ میں نہیں مل سکتیں یا ایک نسل کی حاصل کردہ خصوصیات
دوسری نسل پر منتقل نہیں ہو سکتیں تو ظاہر ہے کہ ہم کو اس تصور
سے دست بردار ہونا پڑیگا کہ ارتقا کی ایک غایت ہے اور اس
غایت یا مقصد کو حاصل کرنے کے لئے تدریجی ارتقا ہو رہا ہے۔
ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ ایک نسل کے افراد جو نئی ترقیاں
کرتے ہیں وہ دوسری نسل میں منتقل نہیں ہوتیں بلکہ ان افراد
کی موت کے ساتھ فنا ہو جاتی ہیں۔ لہذا ہم یہ ماننے پر مجبور
ہوں گے کہ حیات نسلوں کا محض ایک تواتر ہے، اور ہر نسل میں
جو تغیرات رونما ہوتے رہتے ہیں وہ محض بخت و اتفاق کا
نتیجہ ہیں، اور ہر نسل جو نئی صفات حاصل کرتی ہے وہ بالآخر
فنا ہو جاتی ہیں۔ ایک نسل اپنی ماقبل نسل کی فتوحات سے
مستفید نہیں ہوتی۔ بہ الفاظ دیگر حیات کا ارتقا مربوط و
منضبط نہیں ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اس متنازعہ فیہ مسئلہ نے اس قدر اہمیت

حاصل کرلی ہے۔ سیموئل بٹلر اور برنارڈ شا کی طرح جو لوگ
مقصدی اور تخلیقی ارتقا کے قائل ہیں یہ بحث کرتے ہیں کہ
اکتسابی خصوصیات بھی ایک نسل سے دوسری نسل میں منتقل
ہوتی ہیں۔ اکثر علمائے حیاتیات اس خیال کے مخالف
ہیں اور وہ اپنی تائید میں واٹسمین کے جرثومی خلیہ
Germ-cell کا مشہور نظریہ پیش کرتے ہیں۔
جس کے لحاظ سے اکتسابی خصوصیات کی دوسری نسل میں
منتقلی ناممکن ہو جاتی ہے۔ واٹسمین کا یہ ادعا تھا کہ بچہ فرد
کے جسم سے نہیں بلکہ ایک خلیہ سے پیدا ہوتا ہے جو جسم کے
اندر پایا جاتا ہے۔ اس کو واٹسمین نے جرثومی خلیہ کے نام سے
موسوم کیا ہے۔ یہ خلیہ ان اثرات سے محفوظ رہتا ہے جو فرد
پہ خارج سے پڑتے رہتے ہیں۔ فرد پر جو حالات بھی طاری
ہوں یہ خلیہ ان سے متاثر نہیں ہوتا۔ جس طرح ایک ڈاکیہ
خط کو کھولے بغیر مکتوب الیہ کے حوالے کر دیتا ہے اسی طرح

فرد بھی اس جرثومی خلیہ کو اپنی اولاد میں منتقل کرتا ہے۔ اور جس طرح ڈاکیہ پر مختلف حوادث گزرنے کے بعد بھی خط کا مضمون نہیں بدلتا، اسی طرح والدین پر مختلف تغیرات طاری ہونے کے باوجود یہ خلیہ اپنی اصلی حالت میں برقرار رہتا ہے۔
موجودہ علمائے حیاتیات اب جرثومی خلیہ کے نظریہ کو اس کی اصلی صورت میں نہیں مانتے، لیکن اتنا ضرور تسلیم کرتے ہیں کہ وہ مواد خام جس سے حیات تشکیل پاتی ہے اور جو والدین سے ان کی اولاد میں منتقل ہوتا ہے ان اثرات سے محفوظ رہتا ہے جو والدین پر پڑتے رہتے ہیں۔

بہرحال اس نظریہ کی تائید کسی شہادت سے نہیں ہوتی کہ اکتسابی خصوصیات بذریعہ توریث ایک نسل سے دوسری نسل میں منتقل ہوتی ہیں۔ اگر کوئی گورا آدمی گرم ملک میں زیادہ عرصہ تک رہے اور اس کا رنگ آفتاب کی تمازت سے سیاہ پڑ جائے اور اس کی بیوی کا رنگ بھی اسی طرح

متغیر ہو جائے تو پھر بھی ان کی اولاد پیدائش کے وقت اسی
طرح گوری ہو گی جس طرح کہ ان کے والدین کسی وقت تھے۔
اگر بکروں کے ایک جوڑے کی دُم کاٹ ڈالی جائے تو ان کے
بچوں کی دُم اتنی ہی طویل ہو گی جتنی کہ اس نوع میں عام طور
پر ہوتی ہے۔ علمائے حیاتیات نے اس کا بارہا تجربہ کیا ہے
اور انھیں اس تجربہ میں ہمیشہ کامیابی ہوئی ہے۔
سیمئول بٹلر کہتا ہے کہ فرض کرو تم بکروں کی دُم ایک ہزار
نسل تک کاٹتے رہے۔ اس کا نتیجہ کیا ہو گا؟۔ کون کہہ سکتا ہے کہ
بالآخر بے دُم کے بکروں کی ایک نسل معرض وجود میں نہیں آئیگی۔
یہ ایک بدیہی بات ہے کہ ایک ایسی خصوصیت جس کا کسی نسل نے
اکتساب نہ کیا ہو بلکہ اس میں جبراً پیدا کر دی گئی ہو وہ اس نوع
میں قائم و برقرار نہیں رہ سکتی اور نہ نوع میں اس کو اختیار کرنے
کا میلان پیدا ہو سکتا ہے۔ چوزے کو یہ علم ہوتا ہے کہ اپنے ارتقاء کی
ایک نوبت پر انڈے سے باہر نکلنے کے لئے خول کو توڑنا چاہئے

کیا یہ علم اکتسابی خصوصیت کے مماثل ہے۔ یہ بالکل واضح ہے کہ چوزے کو پیدائش کے وقت یہ علم ہوتا ضرور ہے۔ سوال یہ ہے کہ بغیر غور وفکر کے یہ علم کس طرح حاصل ہوا۔ کہا جا سکتا ہے کہ جبلت کے ذریعہ لیکن جبلت تو ایک موروثی شئے ہے۔ اب ہم جس فعل کو بلا غور وفکر جبلّی طور پر صادر کرتے ہیں اس کو ہمارے آبا و اجداد نے شعوری طور پر مسلسل مشق کے بعد سیکھا تھا ہمارے آبا واجداد کا فعل ایک اکتسابی خصوصیت تھی جو بطور جبلت ہم میں منتقل ہوگئی جو افعال کبھی توجہ اور شعور کے ساتھ صادر ہوتے تھے اب ہم میں منتقل ہو کر غیر شعوری اور جبلّی ہوگئے ہیں یہ ارتقاء کے فتوحات میں سے ہیں۔ جبلت کی وجہ سے ہمارا ارادہ اور توجہ آزاد ہو کر نئی نئی قوتیں حاصل کرتے ہیں ایک نسل کی فتوحات دوسری نسل کو بذریعہ توریث پہونچ جاتی ہیں۔ اسی طرح حیات نئی نئی قوتیں حاصل کرتی اور منازل ارتقار طے کرتی جاتی ہے۔

اوپر بتلایا جا چکا ہے کہ حیات مادہ میں آکر متشکل ہو جاتی یا خارجی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ ایک جاندار ہستی مادہ اور حیات کے

خارجی تشخص کا مظہر ہوتی ہے۔ حیات مادہ کو اپنا آلۂ کار بنا کر ارتقاء کے اعلیٰ سے اعلیٰ منازل طے کرتی جاتی ہے۔ ایک سوال قدرتی طور پر یہ پیدا ہوتا ہے کہ ارتقاء حیات کا مقصد کیا ہے؟ مختلف فلاسفہ نے مقصد حیات کے سوال پر مختلف نقاط نظر سے روشنی ڈالی ہے سطور بالا میں صرف نظریہ حیاتیت کی تشریح کی گئی ہے تاکہ برگسان کے معاصرین کے نظریات حیات سے بھی قارئین کو روشناس کرایا جائے۔ قارئین پر یہ واضح ہو گیا ہوگا کہ نظریۂ حیاتیت مادہ اور حیات کو ایک دوسرے سے علیحدہ اور مستقل ہستیاں تصور کرتا ہے۔ نہ تو حیات مادہ کی پیداوار ہے نہ مادہ حیات کی، بلکہ حیات مادہ کو اپنا آلۂ کار بنا کر ارتقائی منازل طے کرتی ہوئی ایک خاص مقصد کی طرف قدم اٹھا رہی ہے۔ اگرچہ نظریۂ حیاتیت سے مادیت کا ابطال ہوتا ہے پھر بھی اس میں صاف طور پر ثنویت Dualism پائی جاتی ہے۔ فلسفہ کا میلان ہمیشہ وحدیت کی طرف رہا ہے، ثنویت سے اس کو تشفی نہیں ہوتی۔